



توضیح النان ۱۴۴۶

شرح منار
ابن ملک

بالکلیج

۱۴۰۷

۷۷۷

۷۷۷

۷۷
۱۹

بر پایه قهرست

۱۴۴۶

وهي القاعدة المشهورة في استخراج
 الامور المضاعفة وهي ان تحذف حرف
 المضاعفة وتعامل اخر الباقي معاملة
 المضاعف المجزوم فان كان ما بعده حرف المضاعف
 فتحذف ما هو عليه نحو خرج وان كان ساكنا
 فزيدت به واصل مضومة ان كانت عين الفعل
 ومكسورة فيما سواه نحو اقبل واضرب واعلم والرم
 ونحو ففتح الهمزة امرافقاء على الاصل المرفوض فخرج
 وح فلا بد من وخرج واصل ونحو لانه ليس المراد
 افعل بل المراد به ما كان مشتقا على طريقة افعل فيكون ذلك
 افعل في التعريف على سبيل التسهيل دون التقييد وفيه
 ريباوي

التخصيص اثبات المشتبه بالذليل كماله
 الشرح اثبات قرينة في احد الدليلين على الآخر
 كلمة اللهم تنعمل في مقام الاضطرار والاسبقا
 كون المذكور بعد وجهها فوجبا بالنسبة اليها فوقع
 الاحتجاج الى ان يتضح الى الله تعالى في جملتها
 مقيداً به
 شرح كتاب

الناس وبينه الاول وهو المرجوع
 انه لذة الاكل على قدر اجموع شرعه السلام

Süleymaniye U Kütüphanesi	
No	Fatih
Yeni	
Eski No	1402

T. C.
 İSTANBUL
 Fatih Kütüphanesi
 SAYI

قوله بخلق العظيم مقتبس من قوله تعالى لم يخلق خلقا عظيما وذكر بعض
التفسيرين في ذكره افعال الله تعالى في قوله تعالى وهو العزيز
قوله والثالث انه الطبع الكريم
في تفسير الكبير الهداية على ما يوصل الى المطلوب اوصل اليه
بالفعل او لا فانها مستحقة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا
تدري بمآل حيث وقع وقوله تعالى وما تمددتهم بينهم فاستجوا العوي على الهدى
لكنه الاستعمال في معنى الزلاله الموصلة اكثر ولهذا اخبرها المتقدمون من
شايخ اهل السنة بخلق الاصل واستدل الزمخشري في الكشف
على ما قاله بوجود ثلثة واعتراض عليه بالرازي ودفع اعتراضه بعض
الغضلاء وبعضهم دفع دعوها لم ار في اي ردح خبري لكونها مدافعة
ودعوى الى الضراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفة
وهذا تلوح الى برائة الاستعمال لان الشريعة تستفاد من الكتاب
والسنة واصل الفقه باحث عن كيفية استفادتها والضلوة على من
اختل بالخلق وهو ممكن تصدرها عن النفس افعال جميعه
من غير سبق رؤية العظيم وصفه العظيم ابتغاء لقوله تعالى انك اعلى
خلق عظيم واشاره الى انه المختص به وهو محمد صلى الله عليه وسلم
ولهذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام
القرآن يعني تاذب بآداب القرآن قبل مدار عظيم الخلق بنزل
المعروف وكفى الاذى اي اخطائه ورسوله كان موصوفا بها قد
انزل الله تعالى في معرفه ولا يستلزم كل البسط وتخل الاذى انما يكون
بغير قوتي وهو عبد السلام كان ظهوره لتخل الاذى اكثر من ان يخصه قال
عليه السلام من من قطعك واعف عمن ظلمك وحسن الى من
سبنا

الذين وسمته بآذان بالذات ونحفظان بالاعمال فان
الشريعة من حيث انها نظام بها شئنا وبنينا ومنه حيث
تجتمع عليها شئنا منتهى سعة مواضع

اسماء اليك وما امر دم غيره بها الا بعد تخلفه بها وعلى الال الذين
قاموا بنصرة الذين القويم اي المستقيم الذين مقول على دين الحق
قال الله تعالى ان الذين عند الله اسلام ومقول على دين غير الحق
قال الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فليدبر مقول عليها
بالشدة كالتلفظي وعلى الاذيان كحقة بالاشارة الى المعنوي
بالشكك لان بعض الاذيان يشترط بعض كيفية وكيفية
وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الذين وضع النبي سائقي
لذوي العقول باختيارهم محمود الى الخير بالذات احتراز بقوله
الذين عن الاوضاع الصناعية ويقول سائقي عن الاوضاع الآتية
الغير اليقنة كائيات الارض ويقول لذوي العقول عن افعال
احيوانات المختصة بالاخبار ويقول باختيارهم عن الاوضاع
السابقة لا بالاخبار كالوجديات ويقول محمود عن الكفر
وقوله بالذات مقول سائقي يعني ان الوضع الآتية بذاته سائقي
لانه ما وضع الا لذلك والخير خصوص الشئ المناسب لما فيه
ان يكون حاصلا له اي بناسه ويطبق به والفرق بين وبين
الكمال اعتباري فان ذلك كمال المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كما ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشريعة ذكر اعلم تنبها على ان ما بعده مما يجب الاضغاء اليه كما
في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مغرور مركب لا يدرى من

والذين وسمته بآذان بالذات ونحفظان بالاعمال فان
الشريعة من حيث انها نظام بها شئنا وبنينا ومنه حيث
تجتمع عليها شئنا منتهى سعة مواضع
اسماء اليك وما امر دم غيره بها الا بعد تخلفه بها وعلى الال الذين
قاموا بنصرة الذين القويم اي المستقيم الذين مقول على دين الحق
قال الله تعالى ان الذين عند الله اسلام ومقول على دين غير الحق
قال الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فليدبر مقول عليها
بالشدة كالتلفظي وعلى الاذيان كحقة بالاشارة الى المعنوي
بالشكك لان بعض الاذيان يشترط بعض كيفية وكيفية
وما شانه ذلك لا يكون متواطئا الذين وضع النبي سائقي
لذوي العقول باختيارهم محمود الى الخير بالذات احتراز بقوله
الذين عن الاوضاع الصناعية ويقول سائقي عن الاوضاع الآتية
الغير اليقنة كائيات الارض ويقول لذوي العقول عن افعال
احيوانات المختصة بالاخبار ويقول باختيارهم عن الاوضاع
السابقة لا بالاخبار كالوجديات ويقول محمود عن الكفر
وقوله بالذات مقول سائقي يعني ان الوضع الآتية بذاته سائقي
لانه ما وضع الا لذلك والخير خصوص الشئ المناسب لما فيه
ان يكون حاصلا له اي بناسه ويطبق به والفرق بين وبين
الكمال اعتباري فان ذلك كمال المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كما ومن حيث انه مؤثر خير اعلم ان اصول
الشريعة ذكر اعلم تنبها على ان ما بعده مما يجب الاضغاء اليه كما
في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو كل مغرور مركب لا يدرى من

١٠
 وبقية من العلم
 لا فائدة كانها
 بعض الصالحين

غنة كذا في التلويح المنزّل على الرسول صفة كاشفة للقرآن أي على
السلام فيه بدل عن الأضافة أو للعهد لكونه على السلام معروفًا بينهم

قال جاء الامر وان لم يكن معهودا في الخارج وبه خبره سائر
العلماء والاشياع والافاضة والافاضة والافاضة
بالتماويه والاحاديث وان كان قدسية لان الفاظها
منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو
فيه مصاحف القرآن وبه خبره ما شئت تلاوته وبقيت
مثل الشيخ والشيخ اذ انكبنا فارجموها البتة كما لا

[illegible]

فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لان
العرفان هو مفهوم العارف موقوف على ضوء
مشخص معروف عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا
فيه والتعريف انما يكون للخاصية الكلية قلنا هذا تعريف له
مفهومي الكلي لان الاصوليين يجهلون علم القرآن من حيث انه دليل

الحكم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

قرآن
 المخص
 بمفهوم
 قضية و
 اولم
 ما هو
 كم
 الى سواد
 فلما

اذ لا عجز هو
 مقدار كما في نظرية فخرية
 في مثل

كلام
 ومنه سواد
 الفهم على ما هو عليه
 وقع التغيير بسبب التلخيص او لا
 هذا احد شعبه وهو بالرضي التغيير
 سراج

النوا
 شارة والنشاة انتقل بطريق النوا
 بل بطريق الامارة الى اختصاص
 آية او بطريق الشهادة الى اختصاص
 بمصنف ابن مسعود
 الاحكام
 في القرآن
 فلفظها

اعزها العزاة
 فمروا بطريق الاختصاف
 من القرآن مثل ما اختصاف
 ابنه وغيره
 اية في
 لف
 لنا الا
 كمن
 زائد
 اية
 الشور

كذا القراءات في نسخة
 عدم جواز الصلح في كل من الجانبين
 فيكونا آية ثمانية وجواز الصلح في التبرع
 وكما يفيض منها جوع قصده التبرع - سرج
 كما إذا قال أحدكم
 اسونين،
 قوله بكسر السين
 إلى المكسرة بقوة
 فيكون

مطلب القسم الاول في اقسام
الاول في وجه النظم قيل وجه الشئ طريقه يقال ما وجه هذا الطريق
لكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا يخفى لقوله طريق النظم صيغة واحدة
يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة واحدة فان قلت
الصيغة انشائية فلا فائدة في ذكرها وان كان ينبغي ان يقول في وجه النظم
وضعا واحدة ونشرا ليدخل في مثل كسوفه والركوة وغيرها قلنا اللغة
وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها
المادة منها دلالة المادة فقط بمعناه في وجه النظم معينة ومادة كقوله تعالى
سبح الذي اسرى بعدة ليل الاسراء هو الاذياب ليل الا انه لا ذكر ليل
كان الاسراء بمعنى مطلق الاذياب وهو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدته
اطعامكم اكلكم بالخصوص وحرمانا لما كان للخصوص والعموم زيادة تغني
بالصيغة فان التفرقة بين الرجز ورجل مضموم وعموما يثبت بالصيغة
لا بالمادة حقيقة بالذكر ثم نعم الكلام والفتوة والركوة ونحوها لم يخرج من
الاقام المذكورة واستعمالها في المعاني الشرعية مجاز ولا يجاز خارج في هذه
الاقام داخل في وجه الاستعمال وان جعلت موضوعه مبتدأة بوضع
الشاعر فالت دلالة على ذلك بمعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة اقسام
والعام والشترك والمفرد لان اللفظ اما ان يدل على معنى او اكثر فان كان
الاول فاما في الانفراد فهو خاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام
كان الثاني فان خرج البعض على الثاني فهو المثل والافراد المشتركة والثاني
في وجه البناء بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنقص والمقترو
المحكم

زكوة اوج معناه كلوز زكوة وبكرت و
بوغلفق وبارك اكلت تارخو
اوج معناه كلوز وسغا ولغة وسغا

قوله وهو اربعة واد الاشارة الى اللفظ لا الى
اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فالاول
الخاص والاني في اما ان يكون متفقا الى
اولا فالاول العام والثاني الخاص اما ان
ينخرج بعض وجه بنوع دليل لا فالاول
المفرد والثاني المشترك

الرجز هو ذكره في اوج معناه
الضفر بالبلوغ وجعل كذا
لكنه التوفيق التكميل مستفاد
الهيئة وهو كونه باللام

كالقوله في قوله تعالى
المعنى واحد بالوجه المتفرد
او جمعة والثاني بمعنى التفرقة
او نقل الختم

والوقوف بين القسمين في القسم الاول
يكون في المفردات والثاني في الكلمات
او في الكلمة فما فوقها

مطلب القسم الثاني في اقسام

المشكل في الكاف والفتا بيسر الباء ايضا
وهو مقدر ومحكم ولا يحمل في العبرتين
والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لافا في خطه معناه فاما ان يحمل التأويل
اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بوجه والصيغة فهو الظاهر والا
فان لم يحتمل فان قيل الشئ فهو المقدر والا فالحكم ولم يهده
الاربعة اربعة اخرى يقال بها وهي الشئ والمشكل والمجمل والمشابه
لانه ان شئ معناه فاما ان يكون حقاؤه لغية الصيغة او ليقبها
لاول الحقي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو مشكل والا فان
كان البيان مرجوا فهو مجمل والا فالمشابه فان قيل اقسام المقابيل
لا تكون ما ان تكون خارجة عن تقسيم البيا او داخله فان كان الثاني
لزم ان يقال الثاني في وجه البيان وهي ثمانية ولم يمتثل ثمانية لان
وان كان الاول لزم ان يقال واقام النظم ومعنى ثمانية اجيب
بانه اذا اخذت ولم يقبل ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابيل
بيان اقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا
يلزم ان يكون اقسام النظم ومعنى ثمانية لان تقسيم النظم والمعنى بانها
معونة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع
وانما يحصل اذا خرج عن حيز الكفاء والاشكال والاهمال واذا خرج
عن ذلك لم يبع مقابل بل حصل في الاقسام الاربعة والثالث في
وجه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا احصية والمجاز والحق
والكنية لانه ان استعمل في موضوع حقيقة كوالا فجاز وكل واحد
منهما ان كان ظاهرا لم يوجب استعمال فهو الصريح والا فهو الكناية
طال وان كان في الظاهر

الاشكال في النظم في وجه الشئ
فان كان في النظم في وجه الشئ
فان كان في النظم في وجه الشئ

وهو كالمقطعات في اواخر النور واليد
والوجه مثل حم والم وكه بعض
الغير بذكر سعة

او كلفظ الطار والناش فانهما ليسا
صيغة واحدة فانهما صيغة التثنية

ذكر في البيان ان الحقي والمشكل
والجمل اذا احصا البيا بليس قطعي
مفردة واذا ازال حقاؤه بليس في
شبهة تحية الواحد والقبائل
سيمي مؤلا

الاشتمال على ثمانية في كلام لا يعم
فذلك المقصود بفضة كقوله
كالبيان او زيادة الابطاح
الظهور

مطلب القسم الثالث في اقسام

امناو اكلوا او اكلوا
وعلاوة المجاز ان يكون في نون كالا
لكنه في الحقيقة ليس حال سعة
او لا يظهر من قوله والغير الا بقرينة
كأنها كناية بالظن في مثل كذا
واستبر في ارجح

الاشكال في النظم في وجه الشئ
فان كان في النظم في وجه الشئ
فان كان في النظم في وجه الشئ

مثال الاستدلال بالشارع النص قولنا
وعلى هؤلاء دلالة الحق وكسوتهم
الآية ومبدأ شارح على نفقة الواردة

الاستدلال بالشارع
الاستدلال بالشارع
الاستدلال بالشارع

قدم أقسام النظم لأن اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف
على أفراد وهي أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وبإشارة وبد
لائية وبافتراضية لأن مفهومه ان يستفيد من المنظوم فان كان مسوقا
له فهو استدلال بعبارة النص والأخرى لم يتوقف صحة النص
عليه فهو بالثبوت وإن توقف فبالافتراض وإن استفيد من
المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وإن لم يستفد من المنظوم ولا من
المفهوم فهو استدلال الفاسدة بسبب بيانها والاولى ان يتمكن
فيه بالاستدلال التام الذي هو جهة فيه لأن الكتاب مما يمكن ضبط أفراد
والاستدلال في قولنا معرفة شاي لان المعرفة صفة قائمة بالواقع
وتقسم الكتب باعتبار صفة قائمة بغيره كاستفهام وكلام المناسبات
يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول
وبعد معرفة هذه الاقسام في خامس على حذف مضاف الى معرفة قسم
خامس يشمل الكل الى الاقسام العشرة السابقة لأن واحد من اقسام
والحاشي والنص وحمل وغيره يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب و
المعاني والاحكام ويخص من ضرب العشرة في الاربعة ثمانية وكثيرها
ليست بتامة في الخارج بل ثمانية اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن منقسم على اربعة اقسام باعتبار
يشتمل على النظم الاول وباعتبار على القسم الثاني وحمل جوا الى آخر الاقسام
فلكون في حقيقة نفسية لا في مآلات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى
مثال الاستدلال بعبارة النص قولنا
فانكم لو اطعتم الله واطعتم الرسول
ولم يكن هذا استدلال بعبارة النص الواضح
على الظاهر فالاية ظاهرة في الابعاد لانه
يعلم من النص معنى لم يعلم من الظاهر

مثال الاستدلال بعبارة النص قولنا
الذين آمنوا واتبعتهم اهليهم وماله
نقد الشئ الى الابد في قولنا لا يقبل
يعني عبادة عنى بالعبادة لا بغيرها
بمعنى فالحقيقة لا يجوز العبادة الا لله
العبادة بعد البيع وهو مقتضى نص
البيع فقد نال على الاعانة

مطلب ثمانية قسما باعتبار النظم
في النظم كونه مقابلا لغيره
مختلف غير
اسم وفعل وحرف فيما في النظم
اي لا يصدق الاطلاق احدا على الآخر

الى مواضع

الاستدلال بالشارع

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

الى مواضع اخذت تلك الاقسام واستفادتها كما يقال اخاض مأخوذ من قولهم اخض
كذا ومن عليه سائر اسماء الاقسام ويشير بها اراد به ان يعرف المشتد
الرابع وهو خروج فيقدم الرابع عند التعارض كمن يقدم الحكم على المفسر
اراد بها ما يفهم من العبارة الغوية كما ان او يشرعها واحكامها ما يكون الحكم
قطعيًا او ظاهريًا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك
انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظرية وبعضها اقسام معنوية وقولهم قسم
خامس انما يصح ان لو كان في اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه
لما توقف معرفة تلك الاقسام على سماء فما حاشا والموقف ان اطلاق
الاقسام الاربعة ايضا مما زال ان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست
كذلك لانه ان يكون نظري واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون استدلال
استدلالا بعبارة النص اما **اخاض** فكل لفظ وهو كالجنس متناول
للعموم والشمول وما يكون بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به
ما لم يكن دلالة بالوضع والمشتد ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر
معلوم خرج به كجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة الى الاحتراز
عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع وكجمل معلوم المعنى في اصل وضعه
والجمال عارض بسبب اذ حاشي معاني بعارض الاستعمال لكنه احسن رغبة
نظر الى الظاهر وقيل احتراز به عن اشتراك فانه موضوع لمعنى في المعاني
المختلفة على سبيل الابهام على قولهم وانما منه ان يكون معلوما من حيث الدلالة
والابهام من حيث الصفات لا يتألف فيه ولهذا جعلت الرتبة المطلقة في قبيل

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

في خبره
في خبره
في خبره

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

مطلب القسم الرابع من اقسام
مشتق قولنا ولا تقبلوها الى الابد في لانه
حصل له ما هو مقتضى القول الالهي والادبي فاما
فمن مقتضى القول الالهي فمقتضى الكلام
والادبي من الغرض بطريق الاولى

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

الخاص لكونها اسماء لذات حروفه ولا ابرام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون
كافرة او مؤمنة على الاثر او صفة للمعنى أي على ان يكون اللفظ متناولا له مع
قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع للمعنى واحد شامل للافراد
فان قلت كلمة كل مستكرة في التعريف لانها لا افراد والتعريف للحقيقة
قلنا لا استبعاد اذا كان عوضه بيان التسمية وتطبيقه على الافراد
التسمية للافراد ولهذا عرف ابن ابي حبيب التوابع بقوله كل ثمان باعاب
سابقة من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص اجنسل او خصوص النوع
او خصوص العين كانه رجل ويريد ان كان معصود الفقراء معرفة
الاحكام دون احقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام
الشرع حبا خاصا كالاشياء فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما
متفاوت حتى انه من شترى عبدا وظهر انه انما لم يفقد البيع واللفظ
المتشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل
ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا
بالنسبة الى من له اصلية معتبرة وما ذكره من العوارض واللفظ الذي له
معنى واحد حقيقة غنيا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم
من غيره لعدم احتمال التسمية فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الحكم
لان جزء اجزائي ولا شك في تقدمه طبعيا فتقدم وضعه للثنايب
وحكمه اي الاثر الثاني ثبت للخاص من غير اعتبار الموانع المضارفة عن
الحقيقة ان يتناول بخصوص خطا تسمية اي قاطعا ارادة الغير

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

فانه موضوع لمن له الاسم وليس فيه لالة
على الافراد حجب في التمام كالمسلمين

سابقة من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص اجنسل او خصوص النوع
او خصوص العين كانه رجل ويريد ان كان معصود الفقراء معرفة

الاحكام دون احقايق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام
الشرع حبا خاصا كالاشياء فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما

متفاوت حتى انه من شترى عبدا وظهر انه انما لم يفقد البيع واللفظ
المتشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل

ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا
بالنسبة الى من له اصلية معتبرة وما ذكره من العوارض واللفظ الذي له

معنى واحد حقيقة غنيا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم
من غيره لعدم احتمال التسمية فيه فكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الحكم

لان جزء اجزائي ولا شك في تقدمه طبعيا فتقدم وضعه للثنايب
وحكمه اي الاثر الثاني ثبت للخاص من غير اعتبار الموانع المضارفة عن

الحقيقة ان يتناول بخصوص خطا تسمية اي قاطعا ارادة الغير

فان قلنا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

فان قلنا نريد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع
احتمال مجاز قلت احتمال الذي لم يتشأ عنه وليس كالمعصوم فلا يمنع القطع
الابري ان لم يقع تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه بلام واذا كان مائلا
لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التفسير فان قلت
هذا الحكم مع حكم الاول متساويان لان المقطوع مستند عدم احتمال السبيل
وكذا بالعكس فان في زيادة ذكره قلت القول الاول لبيا كالمذهب والبيان
لنفي زعم من قال انما يحتمل البيان حتى يجوز الزيادة عليه كغير الواحد
لكونه بيانا لا يثبت انما لا يثبت الظهور وهو حقيقة اوله لانه انما
وهو ملازمة وان ثبت انما لا يثبت او نفي كمنفي محال لا يقال هذا مصادرة على
المطلوب لان انما لا يثبت عدم احتمال البيان والدليل كونه بيانا في نفسه كونه
هذا التوقيع ما ذكره من قوله ولا يحتمل البية امكن التعديل اي الطمانينة في
الركوع والسجود والاستواء في القوة والجملة بين السجدين الثابت
خبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا عرابي صلى في المسجد وترك
التعديل ثم فصل فانك لم تصل بيا ناء بالركوع والسجود وهو قوله
نعم واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كاذب اليه ابو يوسف والشافعي
لان قوله واركعوا واسجدوا خاص معلوم معناه وهو الميل عن الاستواء و
كذا السجود ومعلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البية ومن
الحج التعديل به بجملة فرضا يكون زايدا على النقص خبر الواحد وهذا يجوز
فانه قلت طبائعا لا يحتمل البية باعتبار المعنى اللغوي كونه لم يجوز ان يكون

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

اللفظ كل واحد من اللفظين على ما هو
جامعا لا يختص بالاحد من غير
يكون مانعا

فہمہ

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

بالبيت فلا يكون موقفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بياناً له
لانه ليس بمجمل فان قلت النقص مجمل لانه ليس له ادب بالطواف مجزئ الدوران
بالبيت بل يعتبر فيه سبق اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الأسود قلنا لا
اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا يدخل لها في معنى الطواف واجمال كما
بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالنقص خبر العدد والابتداء بيان واجمال
ثم هذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله كما يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان وامكن العمل
لانه يخرج عن العهد باورني ما يطلق عليه من البعض لان نقول قدرة الشافعي
بنيت شعرات كنهه قد وقع له من مسح برأس بنيت شعرات لا يقال لانه
مسح برأسه عادة فيسبغ ذلك البعض مجمل اولاً لان ذلك يحصل غسل الوجه
فلا يجازي الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لان اجمال من حيث
العدد لان الاول لا يقتضي التكرار ولا ثم اجمال من حيث التبدل والاولى
ان يقال ثبت العدد وتعين التبدل بالبناء المتكسرة وبها يجوز الزيادة
على الكتاب والتأويل الى الجمل تأويل الشافعي رحمه الله تعالى بالطهارة في
آية الترتيب وهو قوله نعم والمطلقات يتربصن بالفسخ من ثلثة فروع
يعني ليربصن المطلقات المدخولات برأيه ذوات الاقراء ثلثة
فروع والقوة مشتركة مستعمل في الطهر والحجض حمل ان في القوة على الطهارة
مستند لا يقول نعم يا ربنا النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن
فان اللام هي بمعنى الوقت كقولك انك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

وقت طلاق من وقت عدتهن فلو كان المراد من القوة الحضي يكون الطلاق
وافعاً في حاله احيى وليس كذلك لانه بدعي وليس فاموراً به وبما الرأى
في الثلثة نزل على انه الطهارة او ادة من القواعد لان الطهر مشترك والحجض
مؤثقتان وثابت العدد على التوازي وبما هو اب عن الآية بان اللام
فيه للعاقبة كما في قولهم ليدوا للموت وابنوا للحرب او بان المراد من
قوله لعدتهن لغيب عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قرأه
ابن عباس فطلقوهن لغيب عدتهن كذا روى عن الزهري وقراءة
وفي الاكشاف معنى الآية مستقبليات لعدتهن وعبر الثانية انه الحجض
وان كان مؤثقتان فالقوة مشتركة ولا استبعاد في تسمية شي واحد بهن
المذكور المؤثقتان كالخطة والبشر فلما اضيفت الثلثة الى الذكر روي
عدته التذكير وقتاً هذا باطل لان الثلثة حاض لعدته معلوم فلو
حمل القود على الطهارة انقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر
يجعل اثبات فروع ذلك الطهر محسوبة من العدة فيكون العدة فروعين
وبعض الثالث لانه المعنى هو الطهر المتخيل بين الزميين فيكون
رداً لنقص الكتاب فلو حملناه على الحجض وطلقنا فيها لا تكون
لك الحضي محسوبة بالانقضاء فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان
قلت الثلثة كما لا يكمل النقص لا يكمل الا زواجاً واذا جمل القود
على احيى بلزم الا زواجاً لانه لو طلقها في الحجض لم تحسب تلك
احيى فيكون الشرع ثبتاً فروعاً وبعض فروعاً فاما ذلك البعض

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

انما هو ان يكون
على ما كان عليه

شهر شوال و ذو القعدة و عشر ذو الحجة
كذا في متن القدرى

لأنما يحتسب من العدة لم يكن العدة إلا بثلاثة قروء فان قلت قد جاء
التقصيص في قوله تعالى انكحوا ما طهرت فان المأشور ان
وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة فلما لا مشور عام يجوز ان يرد
بعضه و محليته الزوج الثاني ان يكون الزوج الثاني مشنأ للحل
اجد يثبت بحديث العسيدة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
تقريره موقوف على تقدير مسند مختلف فيها وهي ان رجلا اذا
طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فترجعت باجها
فطلقها فانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فبطلت في واية
يوسف رجما الله فعود بثلاث طلاقات ويهدم الزوج الثاني
الطلاق والطلاقين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والنشاف في
تعود بما بقي من الطلاقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا خلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلاقات مشنأ
للحل اجد عندنا ما عايناه في المحرمه الغليظة عندهم فمن ذهب الى
الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى ان يكتمل اكل في
الطلاق والطلاقين فيملكها الزوج الاول بالطلاقات ومن
ذهب الى الثاني قال انما حرمه الغليظة لا تثبت الا في الطلاقات
فلا يكون للزوج حكم الا في الطلاقات ولا في الطلاقين
واذا عرفت هذا فنقول انكح وزفر والنشاف في بقوله تعالى فان
طلقها فلا حل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالتة في جعل الزوج
الزوج الثاني

في شهر شوال و ذو القعدة و عشر ذو الحجة
كذا في متن القدرى
و يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
انكحوا ما طهرت
تطلقها فانقضت عدتها
فطلقها فانقضت عدتها
يوسف رجما الله
الطلاق والطلاقين
تعود بما بقي من الطلاقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا خلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلاقات مشنأ
للحل اجد عندنا ما عايناه في المحرمه الغليظة عندهم
من ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا
فالاولى ان يكتمل اكل في الطلاق والطلاقين
فيملكها الزوج الاول بالطلاقات ومن ذهب الى الثاني
قال انما حرمه الغليظة لا تثبت الا في الطلاقات
فلا يكون للزوج حكم الا في الطلاقات ولا في الطلاقين
واذا عرفت هذا فنقول انكح وزفر والنشاف في بقوله تعالى
فان طلقها فلا حل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فالتة في جعل الزوج الثاني

شهر شوال و ذو القعدة و عشر ذو الحجة
كذا في متن القدرى

الثاني غاية المحرمه الثانية بالطلاق الثالث فكله حتى موضوعه للغير
وهي غير مؤثرة في الحل بل مشنأ للمحرمه فقط وانما يثبت اكل بعدا
بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بان مشنأ للحل ليس
عمل بالكتاب ولا ينافي له حتى حاض معلوم معناه وهو النهاية بل كان
ابطال له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية المحرمه
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث معتبرا
واحدة اذ لا وجود للغيرية قبل المصيا وجعله مشنأ جليا جديدا يقتضي خلاف
فيكون ابطالا لا يقال نفس التزوج لا يصح ان يكون غاية اذا الاصابة
شروط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص باحدث اشهر فيكون
الزوج الثاني من الاصابة غاية فاجاب عنهم بان محليته الزوج الثاني
مشتت بحديث العسيدة وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابنه زبير
ثم جاءت كثرته بالعتة وقالت ما وجدته الا كعتة بنو لي
ان يدين ان مقودي الى رفاعة قالت نعم فقال دم لا حتى تزوي في ثوب صاف
عسيلة ويزوي هو من عسيلة غني ثم عدم العود بدوي
العسيلة فذا وجد الزوج وجد العود والعود روي الى احواله الاولى
وهو حاله فادته سبب الذوق لسبب السابق لانه كان ثابا و
العود لم يكن ثابا فتملك احواله لا تكون الا حلا جديدا والعود علة
للعود فثبت به اكل احدث لانه حدث العدة يستلزم حدوث اكل
وهو حاله

في شهر شوال و ذو القعدة و عشر ذو الحجة
كذا في متن القدرى
و يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
انكحوا ما طهرت
تطلقها فانقضت عدتها
فطلقها فانقضت عدتها
يوسف رجما الله
الطلاق والطلاقين
تعود بما بقي من الطلاقات
ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث
وهذا خلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلاقات مشنأ
للحل اجد عندنا ما عايناه في المحرمه الغليظة عندهم
من ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا
فالاولى ان يكتمل اكل في الطلاق والطلاقين
فيملكها الزوج الاول بالطلاقات ومن ذهب الى الثاني
قال انما حرمه الغليظة لا تثبت الا في الطلاقات
فلا يكون للزوج حكم الا في الطلاقات ولا في الطلاقين
واذا عرفت هذا فنقول انكح وزفر والنشاف في بقوله تعالى
فان طلقها فلا حل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فالتة في جعل الزوج الثاني

فيلكون الزوج منبأ للرجل الذي عدم فعود بثلاث طلاق ولو كان
شوت اجل بالسبب الثاني لم يكن الزوج الثاني محلاً وقد سناه
النسب هم محلاً في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى
لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والتكاح
شرع للزوج وام وصار كالنفس كمن سافر واللعن على المحلل لانه صار محلاً
سبباً لمثل هذا التكاح واكراد من اللعن اظهار حساسية لانه لا يزوج
الطبع السليم يستغفر عن فعلها لا حقيقة اللعن لانه عليه السلام ما
لوانا قال من حب الكسوف فليلد لا ينافي كونه غاية الجواز ان يكون

ان الذي لعن الله وان
المفسر او الغنى
وصفة اللعن هو الخروج عن
صفوة الابار والبعد عن
رحمة الله تعالى
او ما بهنهم جليله

مشناً للرجل ومشترياً للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بما حرم بل
عمل ما حرم الى ما حرم كونه ولغايل ان يقول عدم المنافاة منان

انما ينفذ في قوله من حب
عذره ولفظ حتى الواقع في
عبدية وهو لا تعود الى
تدوين من عبادة الى

لوضع مسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مشناً للرجل بهدم الطلقة و
الطلقتين وادان غاية الحرمة لا يهدمها وتنا في اللوازم يدل
على تنا في المنزومات فانه قلت اجل ثابت في الطلقتين فلو كان
الثاني محلاً بدم اثبات الثابت قلنا لان لزومه لان الثاني اثبت
حلاً لم يكن قبله لا حلاً كان فاقبها وهو اثبت حلاً كاملاً العينة
كن بيان عن العتوب وفي ذكره بصفة التصفير اشارة الى ان عتوبة

لا اثبات في الطلقتين قبل تنكحها
الزوج الثاني كان ناقصاً
العتبة قطع العسل
جاء به كسبه في الزوجين
السارق والسارقة فافطما بدوا
جاء باكتساب نكاح من الله الا

احشنة كانية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة او هي ان الانزال
غير مشروط لانه مشهور وبطلان العتمة عن المروق بعقوبة جاز
لا بقوله فافطما اعلم انه القطع في السرقة مع الضمان لا يجمعنا عندنا

سواء

سواء حلك المال في يد السارق او استملكه وقال الشافعي يجنب
لانها مختلفان حكماً لانه الضمان للجسر المحل والقطع للزور وسبب
سبب القطع اجنبية على حق الله تعالى وسبب الاخر اجنبية على
حق العبد ومحل لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة فمن قال
القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله دم لا غرم على السارق بعد
ما قطعت عينه لم يكن عاملاً بهذا كالحاص وهو قوله فافطما
لا ينبغي عن ابطال العتمة بل لا بد عليه بغير الواحد فقد اثبت
اثبت اشارة الى جوابه بقوله وبطلان العتمة يعني سقوط عتمة
المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية
اذا استعمل في العقوبات يرد به ما يجب حقاً نه في مقابلة فعل
العبد ولان الجزاء مصدر جزى بمعنى كفى وهو يدل على ان القطع
جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بكامل اجنبية وهي
انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها اجنبية في جميع الوجوه
واجنبية على حق العبد اجنبية من وجه لانه مباين نظر الى ذاته وانما حرم
حفظاً له على ما كلف فوجب نقل العتمة الى الله تعالى ليكون حراماً
لعينه فلو ابقيت العتمة في المال من جهة العبد لا يكون حراماً لعينه
فان قلت لو انتقل العتمة الى الله يذم ان لا يقطع كما في سرقة الحر
قلنا في شرط القطع ان يكون المروق عتوباً قبل السرقة حقاً
للعبد واخر ليس كذلك وليس من ضرورة انتقال العتمة انتقال

ان الذي لعن الله وان
المفسر او الغنى
وصفة اللعن هو الخروج عن
صفوة الابار والبعد عن
رحمة الله تعالى
او ما بهنهم جليله

انما ينفذ في قوله من حب
عذره ولفظ حتى الواقع في
عبدية وهو لا تعود الى
تدوين من عبادة الى

لا اثبات في الطلقتين قبل تنكحها
الزوج الثاني كان ناقصاً
العتبة قطع العسل
جاء به كسبه في الزوجين
السارق والسارقة فافطما بدوا
جاء باكتساب نكاح من الله الا

سواء

فتح الاسرار والسرائر
 الكهنية في علم القبط وان لم يقدر على
 اثبات الكهنية
 ابراهيم بن الجوزي
 كتاب في معرفة رتب
 الكهنة
 ابراهيم بن الجوزي
 كتاب في معرفة رتب
 الكهنة
 ابراهيم بن الجوزي
 كتاب في معرفة رتب
 الكهنة

بعد از وفات
الاصحاب و اهل بیت
با جمیع علم و کرام
الانوار و فضیل
الافاضل
الامیر المومنین
طه

بما جاء في خبره وغيره فليكن
وشر وعاد،
فترتيب في الحكم والمشروعية كما هو في الذكر
في غير ما قال
ثم قال الله تعالى الخ لا تفرقوا بين
بين عليه ما فيها من فضيلة
فان كانا
ولو قال يجب ان يكونا
لاقتداهما فقال بقوله الطلاق فان كان

على حاله ابو دونه
للخالد بن عبد الله بن كوكبا
بمن قوته في ظلمتها

منه النجاة بحسنة من فضله ورحمته
والمشقة في عالم ستم الكون اوتقى
وراءه

الغرض

والاكتشاف والاكتشاف

[illegible]

اعلم ان طريقة اشتقاق الالف من الفاء الزاوية
في اولها وتسمى على الثانية ان كانا متحركين
في اشتقاق الالف من الثانية فان كانت في غير
روية النقرة ان فطة والالف في
مضمومة في غير النقرة ان كانا متحركين
جميع ما عداه غير متحرك

ومن القرب الثاني آية القرب وفي آية ليست كذلك لان فيها قرينة
على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة واما
صحة عليهم فلتضمن معنى الايجاب ويمكن ان يقال سئلنا ان المراد به
الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه بصير التقدير
قد علمنا ما اوجبت على الازواج في الملوك وغير ذلك وكل معلوم مقدّر
فيكون مضمرا عند الله في ذلك فجعل في حقنا فثبت الشيء بمكان
المذكور ولين سئلنا ان المعلوم ليس بمقدّر فما اوجب الله علينا
غير معلوم وذلك مجمل فثبت الشيء صلى الله عليه وسلم ومنه اي جاز
من اخاض الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعداد فاعل

احترز بالقيد الاول عن المعقل والاشارة بالقيد الثاني عن
الدعاء والالتماس قارب قوله افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا
وقية بالسبيل اشارة الى ان العلو في الواقع ليس بشرط
حتى ان صدر افعل منه هو اذني قال من الامور على وجه الاستعداد
يكون امرا ولهذا يشب الى سوء الادب والمراد بقوله افعل
ما يكون مستقفا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة في

استخراج الامر من المضارع كذا ذكر في الشرح الاكمل وفيه نظر
لخروج الامر الغائب عن التعريف والاسلوب ان يقال مراده من افعل
ما يدل على طلب فعل سكت الاخر خرج بهذا قول من قال لمن
دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة

الامر في قوله افعل لانه استعمل
والفعل في قوله افعل لانه استعمل
مع الكلام الخطا في كلامه لانه استعمل

فالمراد والاشارة في قوله افعل بهذين الوجهين
ويجوز ان يكون امرا او كان
على رتبة من القول افعل

انما اذا علم ان قوله افعل بهذين الوجهين
المعنى في قوله افعل بهذين الوجهين
الامر في قوله افعل بهذين الوجهين
الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

في الامر الغائب في قوله افعل بهذين الوجهين

افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعداد وعلى نفس تكلم بالصفة
وكذا القول يطلق بمعنى المفعول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف

المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المفعول اولى في الامر والنهي من
اقسام الانشاء والاشاء قسم من اللفظ ولقائل ان يورد عليه
بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل
عند امر سواء كان على طريق الاستعداد او غيره وان اراد اصطلاح

الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعداد قد تكون
للتعديد والتعجب وتوذك ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب
قدّم الامر لان ما يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر وكيفية

مراد اعلم ان لفظ الامر هو اسم وليس مستحي وهو صيغة افعل ولها
مستحي وهو الوجوب فلفظ الامر حاض ومناه ايضا حاض

ولما بين الاول مستحي في الثاني يعني يقتض الماد من الامر وهو
الوجوب بصيغة افعل لازمة لذلك المراد حتى لا يستفاد الوجوب

الامر بهذه الصيغة واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا
المعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشتك وقد

يكون الاختصاص من اجانبين كما في الفاظ كناية ولما كان
الاختصاص صريحا من اجانبين تعرض المص لها الجانب المعنى

بقوله ويختص مراده بصيغة ولما كان اللفظ بقوله لازمة وقدّم
الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه رد على من زعم ان الامر

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

يمكن ان يقال ان المراد اصطلاح الاصول وانما
الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

الامر في قوله افعل بهذين الوجهين

مشترك بين الوجوب والنسب والاباحة حتى لا يكون الفعل
 موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل
 النبي دم الذي ليس به ولا يطبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا
 به مثل وجوب التمسيد موجب ورجوع خلاف الى اطلاق
 لفظ الامر على كماله اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم
 لا هو موجب وان الوجوب كاستعداد الامر وانما اختلاف
 في انه الامر هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندنا لا يطلق
 لقوله تعالى وما امر فرعون برشيده ان يعبد الله لان الموصوف بالشر
 هو الفعل وعندنا لا يطلق من كوا بان النبي دم شغل عن اربع
 صلوات يوم احد في فضايل من ربه وقال صلوا كما رايتهم
 اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع
 الوصال هذا اشارة الى ترك العادة وهو ما روي انه دم
 واصول قواصل اصحابه فانكر عليهم ان يكونوا في وصال الصوم
 بقوله صلى الله عليه وسلم انكم مثل بطيخي ربي ويسقيني فذل على
 ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلق النعال
 وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي باصحابه اذ خلق نعليه فخلعوا
 يخالفهم فلما قضى صلوة قال ما حكمكم على اني اكلتم قالوا
 لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه

الزناد خلاف الف وقد روي بالفتح
 بالضم روي في قوله فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه
 والاشارة الى ان قوله فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه
 الاقصد لقوله هو روي خلاف قوله

في قوله تعالى وما امر فرعون برشيده ان يعبد الله لان الموصوف بالشر
 هو الفعل وعندنا لا يطلق من كوا بان النبي دم شغل عن اربع
 صلوات يوم احد في فضايل من ربه وقال صلوا كما رايتهم
 اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع

الحديث المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم اني اكلتم قالوا
 لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه

ونعم قال الامام الغزالي مع انهم لم ينفوه في
 جميع افعالهم فكيف صاروا في بعض
 ولبسوا ولم يصرحوا في بعض افعالهم

وليبصل

وليصل فيها فليمنه على ان الفعل غير موجب والا لما اشكر
 عليهم كذا في الكشف وجامع السرار ولقائل ان يقول الانكار
 لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به ولهذا علق
 بقوله بطيخي ربي ويسقيني وكذا في خلق النعال علق الانكار باخبار
 جبرائيل دم وهو كان مخصوصا به وكيف يجوز الانكار على نفس
 الا اتباع وقد امرنا به بقوله تعالى فاتبوني بحسبكم الله وايضا هذا
 الذي ليس مشترك للامام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما
 استغنى الصلابة وفهمهم الا اتباع ذلك لهم والوجوب مستفاد
 بقوله دم صلوا كما رايتهم اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا
 لما كان الامر حاجته هذا جواب عن شكهم بالحدث وسنمى
 الفعل به اي بالامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو ما هو
 بقوله صلى الله عليه وسلم اني اكلتم قالوا لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه
 فالفعل متفقد به كالفعل وليس كذلك فاطلاقه على الفعل
 محال لانه سببه الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى
 القول على اوامر كذا في الكشف لكنه غير مستقيم لانه امر على
 صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا انه يجمع اوامر
 جميع امرة مجازا كانه صيغة انفعل جليث امرة مجازا وعلى

فان قوله صلى الله عليه وسلم اني اكلتم قالوا لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه

في قوله صلى الله عليه وسلم اني اكلتم قالوا لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه

في قوله صلى الله عليه وسلم اني اكلتم قالوا لا بناك القيت نعليك قال لا جبرائيل دم خبرني ان فيها
 قدرا اذا جاء احدكم المسجد فليظفر فان لا في نعليه قدرا فليمنه

الوجه جماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
وهو انه قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا تطلبوا الفضل فان من رجاها جانب
على جانب الشر وازاه النذب
لا سواء الطرفين في الاباحة لمكون

قال اكثر العلماء وجوب الامر بالوجوب لا بالكمال
الطلب والاصل في الاستدلال والكمال لا
الاشارة قول النبي صلى الله عليه وسلم
لا تطلبوا الفضل فان من رجاها جانب
على جانب الشر وازاه النذب
لا سواء الطرفين في الاباحة لمكون

ما ياتي به في الخطا في بابا وفي غيره
خارج والافان كان قد اوله منع
الشرية واجب وبدونه مندوب وان
كان من اوله منع المنع في الفضل ليس
قطعي حرام وبدليل ظني كراهة كراهة
تتبرر هذا في رأي محمد بن

الخطا في بابا وفي غيره
خارج والافان كان قد اوله منع
الشرية واجب وبدونه مندوب وان
كان من اوله منع المنع في الفضل ليس
قطعي حرام وبدليل ظني كراهة كراهة
تتبرر هذا في رأي محمد بن

واجوز ان يكون من سبب البراءة والطبر
كالجواب والفتنة والتميم والضرر والباري
وان نفعه مؤدب اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

هذا التأويل جامع شئ على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون
او امر جمعا لامر مبنيا على غير واحد كواصر في رخصا وموجبه

اي موجب الامر مطلق الوجوب لا النذب كما ذهب اليه بعض
الفقهاء كقوله في فاعلم ان من لم يمتنع من طلب الفضل فلا بد
من ترجيح على الشر في التبرجج النذب والاباحة كقوله

لما فاصطاد والامر لا يقتضي حسن المأمورة ومن ضرورة
التمسك من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة
من الامر مشرك بين هذه الفتنة لانه مستعمل في هذه الموضع

من غير ترجيح احد ما والامر في الاستعمال الحقيقية فاذا صدر
امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم توجد فيه نية يقين احد ما فلنا
هذا فاستدل الصحابة امثلا او امر رسولهم من غير توقف

ولم يكن موجبا لطبوا دليل اخر للعمل سواء كان بعد الخطر
او قبله يعني موجب الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد
المنع او قبله هذا رد لقول اصحاب الشافعية فانهم قالوا

موجب في اغلب الاستعمال قبل الخطر الوجوب وبعد الاباحة
كقوله في واذا خلت فاصطادوا فلنا الاباحة ما فهمت من
الامر بل من قوله في قل انكم الطيبات وما علمتم من اجوارح

واخطا الشافعية لا يوجب دليل عليها لانه لا جاز الانتقال من
المنع الى الادب جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشرك

علاء

الامر بالوجوب لا بالنذب
الامر بالوجوب لا بالنذب
الامر بالوجوب لا بالنذب

هذا القول في بابا وفي غيره
خارج والافان كان قد اوله منع
الشرية واجب وبدونه مندوب وان
كان من اوله منع المنع في الفضل ليس
قطعي حرام وبدليل ظني كراهة كراهة
تتبرر هذا في رأي محمد بن

على انه جاء بعد الخطر للوجوب كقوله في فاذا استلخ الاسهم
الحرم فاقبلوا المشركين ولكن سلمنا انها فهمت من الامر لكنه

كل منافي الامر المتخذ عن القرابين فما ذكرت مع قرينة دالة
على عدم الوجوب وهي ان الاصطلاح تسرع لنا ولو وجب كما
علينا لانا امتنا على الشرك فيعود الامر على موضوعه بالنقض

لانقضاء اخيرة عن المأمورة بالامر بهذا دليل لقوله وموجبه
الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنقض وهو قوله في ما منعك
ان لا تسجد اذا امرتك بعد قوصه سجدا ولا ادم فانه ورد

في معرض الذم على مخالفة فعله ان لا اختيار للمأمورة في فعل
ما اورد به وهو دليل الوجوب وقيل الماد بالنقض قوله تعالى
وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون

لهم اخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لما ذكره لقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره اي آخر النبي صلى الله عليه وسلم ان
تصيرهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى في خوفهم وخذتهم

من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة بسبب مخالفتهم
الامر لا لتقليد الحكم بالوصف مشع بالعبودية ولا يكون في
مخالفتهم الامر خوف الفتنة الا اذا كان المأمورة واجبا

فان فتنة قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالفة كل امر مأمورا بالخذرت ان غام لانه يجوز استثناء

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

هذا القول في بابا وفي غيره
خارج والافان كان قد اوله منع
الشرية واجب وبدونه مندوب وان
كان من اوله منع المنع في الفضل ليس
قطعي حرام وبدليل ظني كراهة كراهة
تتبرر هذا في رأي محمد بن

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح
بما هو في اجوارح اجوارح اجوارح

على نفس المذهب ومعنا ان لا
الاختلاف اذا وافقوا على ما وقع
على اذ وجدناه ذلك في معتقدي
لان المذاهب تختلف على المذاهب
ما خالفوا والمذاهب كذلك
يكونون الامم بحيث اذا وسط على
ما يلحق عليه ذلك المذاهب

[illegible]

امره فلم ياتخر ولا الى الثاني لانه لا يتم انه الا يتاخر بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورة مأموراً كالكل لازم الاكسار بمعنى
الامر ^{الامر} صيرورة منكسرة كيف وان الا يتاخر بمعنى الامتثال ليس بل لازم

بل هو متعدي يقال ايتم امر فلان الى مشتد واذا اريد به الاباحة
 او التذب لا يبين ان موجب الامر هو الوجوب وقد يطلق على
 التذب والاباحة سرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فتبين انه
 حقيقة لانه بعضه وهو مختار في الاسلام يعني ان الاباحة جزء
 من الوجوب اذا الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا التذب
 جزء من لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه ومنه وجوب
 ما يثاب على فعله فالحقيقة فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو
 اطلق لفظ الان على مقطوع اليد فالحقيقة قاصرة وقيل لا
 اي قال الكفر والمخصص لا يكون حقيقة لانه جاء في اصله ارجس
 الموضوع له بتركه وهو الوجوب بمعنى لازم التذب والاباحة عدم
 الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه
 فيكون الوجوب والاباحة والتذب غيرين لثلاثي بين لانهما
 فاستعمال الامر فيها يكون مجازا فان قلت كيف اختار في
 الاسلام كونه حقيقة فيها وكونها غيرين من الوجوب غير مسلم
 اذ ليس التذب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزء من
 الوجوب بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم
 كتحصيل الوجوب بامتناع التذب والتذب بجواز وجوبه ولا
 والاباحة بجواز التذب وعلى تقدير جزمها يكون استعمال
 اللفظ في غير ما وضع له فيبغى ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون

يعني ان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز
 التذب معنى الوجوب جواز الفعل مع
 جزم التذب كونه متعديا ان الاباحة
 جواز الامر بتركه جواز فعله جواز
 جواز الفعل لانه لا يثبت على خلاف
 لان الامر لا يثبت جواز التذب

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

الامر للتذب لولا الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز التذب
 وجوبا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان
 الضيق لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز التذب اصلا بل
 معناه انه يدل على جزء الاول من التذب والاباحة وهو جواز
 الفعل الذي هو بمنزلة اجنس لهما وللوجوب من غير دلالة
 اللفظ على جواز التذب او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقوة
 فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب كمنه جواز
 الفعل مع امتناع التذب فاستعمال الضيق الموضوع للوجوب
 في جزمه جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
 فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للتذب والاباحة او المراد
 انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للتذب اذ مستعمل
 في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
 للاباحة انه حال غيظ كذا اذا قلنا رمي حيوان وطارحيوا
 لعلم من الاول انه انك ومنه الثاني طائر اراد في الاسلام من
 غير الموضوع له المعنى اخرجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
 على ما عرفت من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق
 لا يتم الا بامتناع التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان
 الاباحة ليست بعضها من الوجوب اصلا ولا يقتضي الاول اطلاق
 التكرار اي لا يوجب ما فرغ عن بيان اختصاص الامر بالموجب و

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

في جزمه جواز التذب

الواجب في كل وقت

عكس اراد ان يبين ان هذا لا يخص صحل لوجب التكرار
بلا قرينة او لا وان لم يوجب صحل كجمله ولا التكرار ان تفصل
ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله بوجوب التكرار المستوعب
جميع العمر الا اذا قام دليل يمنع لانه امر بوجوبه ما ليس كان من
اطل الله في التكرار في الامر بالحي فقال العامة هذا ام
للابد فان قلت لو فهم لما سئل قلت سئله لعلك ان لا يحج
في الدين وان في صحل الامر على موجب من التكرار حرجا عظيما فتدنا
الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المدة يضيء
اتفاقا ولا يخمد وقال الشافعي رحمه الله كجمله لانه اضرب في
اطل منك ضربا والنكوة في الاثبات كخص كنهها تختمل العموم
وتحل عليه بقرينة تقتصر بها كقوله تعالى وادعوا ثورا كثيرا
وصفها بالكثرة ولولم يحمده لما يضح ذلك سواء كان معلقا
بالشرط كقوله فان كنتم جنبا فاطلوا او مخصصا بالوصف
كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غروب الشمس فان الامر
بالصلوة مقيد بتحقيق وصف لدلوها اي غروبها ولم يكن قال
بعض اصحاب الشافعي رحمه الله يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط
او مقيدا بوصف لانه الفصل يتكرر بتكرار اجنبية والصلوة تتكرر
بتكرار الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا
كذلك كقوله عليه السلام الوضوء في كل دم سئل اي يستوضأ

الامر في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
الامر في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

الوضوء

والوضوء يتكرر بتكرار التزم كنهه اي مفهوم الامر يقع على كل جزء
اي جنس الفعل المتكرر وهو الفرد حقيقة بلانية وكجمله كل الى
كل الجنس من حيث انه فردا اعتبارا حتى اذا قال لها اي الزوج
لازم انه طلق نفك ان يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج
الثلاث فيقع الثلث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما اجتمع
فيه الى الية لانه محتمل ولا يعمل فيه الشك ينوي لوني
الزوج في طلق طلقين لا يضح لانه ليس بفرد حقيقة ولا
اعتبارا واحدا ان الفرد حقيقة موجبه والاعتبارا
محتمل والعدد لا موجبه ولا محتمل والاصل ان موجب
اللفظ ينشئ باللفظ ولا يفتقر الى الية ومحتمل اللفظ لا
ينشئ الا اذا نوى وبلا كجمله اللفظ لا ينشئ وان نوى
فان قلت لولم كجمله الفرد والعدد لما صح تفسيره في قوله
طلق نفك شكين قلنا لانم انه تفسير بن تفسير لانه
مطلق الامر وقوعه على الفرد حقيقة فتقيد به بغيره عن
موضوعه الاصل وللهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد لا بالصفة
حتى اذا قال لامرأة طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت
قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم
مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بغيره بقرينة الا ان تكون المرأة امة فتصح فيه الشكين لانها

الامر في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
الامر في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت
في الزمان في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

قوله صلى الله عليه وسلم في كل وقت بقرينة خفية في كل وقت

الوضوء

ذلك في الدليل اختلفا ما يكثر ايضا في الدليل لاي الامر وعند
 ان نفي ربح لا احتمال التكرار تلك المرأة في قوله طلق نفسك
 ان تطلق نفسها شيئين اذا نوى الزوج بها لانه نوى محتمل
 كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا
 عند من قال موجب التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق
 واحدة وشيئين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر
 ولا يحتمل العدد اختلف في السارق في كل قطع اطراف الاربع
 ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجل اليسرى
 وان سرق ثالثا يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله
 اليمنى لعنوه دم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان
 عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ونحو السارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهما والا يدي جميع عام متناول لليمنى واليسرى
 فمن حارب على اليمنى بطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
 لان لها يمنين لا ايما نأ وذلك جري مجرى النسر عندكم
 وايمتنا نكوا بان مصدر اثارى والسارقة لا يحتمل العدد
 حتى لا يراد بآية السارقة الا سرقه واحدة لانه لو اراد كل السرقات
 لم يجب القطع الا بعد ما وذلك لا يعرف الا بموت السارق
 وذلك مستف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يدر واحد

ان النية جماع يكون موجب
 ومقتضى عند ذلك السبق
 ان النية جماع يكون موجب
 ومقتضى عند ذلك السبق

ان نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة
 ثابت بالاجماع لانه لو وجب القطع لكان في
 تقويت جنس كمنفعة على الكمال فلا يجب
 الثالثة سارقة ملك

فان نفي اي لوسر في ثالثة قطعت
 من الفصل لانه على الصلوة والكلام فاقطعوا
 حبس عاد وانفذ عليه الاجماع

اذا سرق في المرة الاولى

وهو

وهي اليمنى بالسنن قولاً وفعلًا وبقرائة ابن مسعود رضي الله عنه
 ايما من مكان ايديهما وبالاجماع فلم يوجب اليسرى طردة ولا يمكن
 طهرنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات محتمل وهو اليمنى
 بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان محتمل وهو البند بان واجوب
 عن الشافعي ربح ان قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مشهورة
 يجوز تعقيد المطلق به وقوله تعقيد المطلق به عندكم غير
 مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم بشار الى مثل ذلك اذا
 كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة
 الجمع يكون مجازا عن التثنية كما في فقد صنعت قلوبكم او حكم
 الامر لا فرغ عن بيان موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في
 بيان ذلك الواجب وهو بالقسم الاولى نوعان اداء وهو
 تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل
 شيء بما يثبت قوله تسليم كالجنس جعل لاواء والقضاء وقوله
 تسليم الواجب فخرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد
 منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الواجب
 لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيقطع ما قبل كيف يمكن
 تسليم الواجب وهو وصف في الذمة لا ينصرف فيه فان قلت
 تسليم الافعال وهو اعراض غير متصور فلما لم يحكم الجوارح شرعا
 ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم الغير كيف يتصور

ان الشافعي قال في قوله لا يدر واحد
 ان النية جماع يكون موجب

ان النية جماع يكون موجب
 ومقتضى عند ذلك السبق

ان نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة
 ثابت بالاجماع لانه لو وجب القطع لكان في

فان نفي اي لوسر في ثالثة قطعت
 من الفصل لانه على الصلوة والكلام فاقطعوا

اذا سرق في المرة الاولى

اذا سرق في المرة الاولى

والله يؤمن نفعي بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية
 لست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما عليم من الامور فان
 الامور ان كان عينا ما عليم من الامور ان كان عينا ما عليم من الامور ان كان عينا ما عليم من الامور
 وهو الى مستحق في الاداء وكقضاء لان التسليم الى غير مستحق يكون
 اداء ولا قضاء فتقول لا احتياجا الى هذا القيد لان قوله بالا
 يفهم منه التسليم الى مستحق لانه امر ودرء اوله معنى التسليم
 بخصم التسليم وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلم الى مستحق
 وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقت التسليم في غيره لا يكون اداء
 فتقول انما اصل الحق من هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكاة و
 الكفارات يقال ادنى زكاة ماله وطعام كفايته اعلم انه هذا التعريف
 على قول من خصص الامر بالوجوب اما على قول من جعله حقيقة
 في الذنب فالاداء تسليم ما طلب من العمل بعينه فبذلك ينقل
 وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي النفس لانه غير
 مضمون بالترك اما اذا شرع به فان فيه فيقضي لكونه واجبا عليه
 بالشروع في وقت كذا قال في قوله من عند اى من عند المالك
 بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا
 الواجب بالامر تسليم مثل الواجب به عنده كالتسليم مثل الواجب
 مطلقا فلا احتياجا الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر انه
 يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت ان ادنى ظهري الايمن

يعني تسليم العينية في مثل هذه الامور
 انما هو بالاداء لان العينية هي
 التي لا يبعد بغيرها اليه ويسلمها لموج

في قوله كفايته
 هو ما لا يفي به

يعني يستعمل الاداء مكان القضاء
 مع استعمل العينية في مثل هذه الامور
 وفيه استعمل الاداء مكان القضاء
 وفيه استعمل الاداء مكان القضاء

وكقضاء

والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فان قضيت الصلوة فان شردا في
 الارض اى اذا اذيت لان المراد منها اجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو
 من كلام الحق راجع متعلق بالقياسين حتى يجوز الاداء بنية القضاء و
 بالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيها لا كل واحد منهما
 حاض بمعية اجملة فان اذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل
 في الاسم القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متشعب يحكي معنى
 الواقع وهو موجود في تسليم العينية والمثل والاداء فيه معنى شدة
 الرعاية في الخروج عما كرهه وذا في تسليم عيني الواجب والقضاء
 بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعضهم
 ان فتى رحمه الله خلافا للبعض وعلم العواقبون من مشايخنا و
 عادة اصحاب الفتى رحمه الله فانهم قالوا القضاء يجب لاجل جديد
 لانه الواجب في العبادة الموقوفة انما عرف قرينة في وقتها وقد فات
 فبذلك الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال ام من فاته صوم يوم من
 رمضان لم يقضه حيا لم يضره حكمه فانه اذا فرغ يعرف به ان
 القضاء كالمات فان مات واستدل المحققون بان الشرع اوجب
 قضاء الصلوة والصوم عند الغوات كذا الحق ان ثبت انما يقط
 بالاداء او بانسقاط من له الحق وكلها مستتف فحين باقات كانهما
 في ذمته مضمونا ومقدورا على مشد لانه النفس شرع له من جنس
 وهو مشد فامر بغيره بانه من النفس اليه ما عليه من القضاء فان قلت

كقوله تعالى فان قضيت الصلوة فان شردا في الارض
 الا اذا فرغ من وقتها والقضاء في غيره لان
 النية وجب وقضاء بلام الاول
 الموجب للاداء موجب للقضاء عند وقت

الثابت بدلالة النص بان يستعمل النفس لا
 اجتهاد وانما كان من النفس بوقت
 مع حصة القرب بدون الاجتهاد

او نية قضاء في كل وقت
 او نية قضاء في كل وقت
 او نية قضاء في كل وقت

والاداء بالامر تسليم
 بالامر تسليم بالامر تسليم
 بالامر تسليم بالامر تسليم

١٠
 من الغرض المذكور
 ان الغرض من الغرض
 من الغرض المذكور

على هذا ينبغي ان لا يقتضي المغرب لان ثلث ركعات نفل غير
 مشروع قلنا لا نعم فان الوتر سنة على قولهما واحدا الزوايا
 عن ابي ج ولو سلمت فمقتضاها ثبت بقوله دم من نام عن صلوة او
 شربها فليقتضها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النفل
 ورد في الثاني والثالث والمحدثي اعلم قلت الاستدلال ليس
 بعبارة الدليل لانه احضر وانما هو بدلالة وانما ذكر الثاني و
 الثاني في اشارة الى ان المؤمن ليس من شأنه ان يترك الصلوة
 مستقرا فترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة
 معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو هل الواجب واسقط ما لم يقدر
 عليه وهو فضل الوقت الحق به كمنذورات المغنية كمن نذر
 صوم يوم الخميس لم يصم فان قضاءه واجب عليه عند المحققين
 وغير واجب عند غيره لعدم ورود النص فيه وفيما نظره فائدة
 اختلاف هذا اذا فات المنذور بمرض او غيره اما اذا فوته وجب
 القضاء اتفاقا لانه لا فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة
 نفل مقصود قال ابو البشر الفوايق والتفويص سواء عندكم ورض
 فعلى هذا نظره ثمة اختلاف في التحرير قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
 الصحيح عند قول العراقيين لانه الامر بالاداء في وقت بعينه لا
 يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه ثان
 به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مآل الاما مان

فيما كان في الامور من ذلك اليوم
 بالكمال في الوجوب مع نقص فيه
 وجب لا يلزم حضور اليوم

الغرض

من الغرض المذكور
 من الغرض المذكور
 من الغرض المذكور

الغرض والراز في رحمة الله قال في الاسلام القول الاول ان
 بمسائل اصحابنا منهم قالوا من فاته صلوة في الحضر قضاها في السفر
 اربعاً ولو فاته صلوة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاته
 صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهراً ولو فاته صلوة النهار
 قضاها بالليل سرراً ولما قيل ان يقول وجوب مراعاة عدته وكذا
 بالقصر والالتزام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل كانه وجب
 بالسبب الاول فان قلت اذا فات صلوة من مرضي فادري على الايام
 فقط فمقتضاها في القصر يقتضيها كصلوة الاضحية وكذا اذا فات صلوة
 في القصر فمقتضاها في المصن بجزية الايام فلو كان حال الاداء معتبراً
 لما جاز ذلك قلت ما صلي بالايام في الفصل الاول كانه للضرورة
 فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت
 الضرورة فيثبت الايام فان قلت اذا وجب القضاء فيها بالنقص
 يستقيم فحكم القضاء يجب بالاجب به الاداء قلت عرف بالنقص
 انه الواجب ما يسقط وهذا الطلب تفريع ما وجب بالامر والهداستي
 قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء في المفروضة
 بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظنة لا مثبت فيكون
 بقاء وجوب المنذور ثابتاً بالنقص الوارد في بقاء وجوب الصوم وحكم القضاء
 الصلوة فيكون الوجوب في التحل بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان
 شهر رمضان فقام ولم يتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود بهذا

من الغرض المذكور
 من الغرض المذكور
 من الغرض المذكور

من الغرض المذكور
 من الغرض المذكور

في كماله

اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو انه يقال لو كان القضاء بالنسب الاول لكان ينبغي ان لا يجب كقضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله الا انه لا ينفذ الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب كقضاء بصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع انه قضاء واجب بصوم مقصود بالاعتكاف ولا يجوز مضاهيه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف مع انه لم يجر قضاؤه وجوب كقضاء غير مضاف الى السب الاول بل الى التقويت لعود شرطه الى الكمال كما جواب عما اورد في انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه التذكرة موجبا للصوم

اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يلزم لعدم شرطه وهو الصوم في الليل ولكنه يفيق الصوم المقصود بشرط الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن الصوم لوقت بان صام ولم يعتكف صار ذلك التذکر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فغادر شرطه الى الكمال باذ وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفي ما قاله ابو يوسف اسقاط اصل الذم هو الاعتكاف لتعذر التباعد وهو الصوم وما قلناه اولى لانه الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كما رحمة وكذا فيه نقضه ان قلنا او جنبناه بصوم مقصود عاده من النقص الى الكمال فلم يجر قضاؤه في رمضان آخر لانه الاعتكاف الواجب مطلقا لم يناد في رمضان لانه

له وجهان: الاول ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة. الثاني ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة.

وهو ان يجب الصوم مقصود بالاعتكاف

له وجهان: الاول ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة. الثاني ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة.

له وجهان: الاول ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة. الثاني ان الاعتكاف لا ينافي الصوم في رمضان ولا في غيره من ايام السنة.

الشرف

الشرف يحصل بالاعتكاف يزداد اثره على الشرف كما حصل من التقوى كما ان التغل بخرامة مبتدأة افضل من تغل حصص في خربة فرض كونه اسم في الجزء الثاني فليس لا يجوز له القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كما ينبغي ان لا ينادى ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت متناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لانتقاله بصوم كشمه فان زال الشرف لم يزل الانتقال لبقاء اعتكاف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العكيتين وفيه نظر لانه الانتقال بالقضاء غير الانتقال بالاداء ولين سلم ان الانتقال عنه فهو باعنا شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ولغايل ان يقول العلة الانتقال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراد على وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو نذر قضاء للبتد بجزءه في رمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لالان القضاء وجب بسبب آخر وهو التقويت لانه لا فوته فقد التزمه ثانيا بالتقويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة تقويت مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتقويت دل على وجوبه بالغوا والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤثر في الكمال مع توفير حقه من الوجوب

والثاني والآداب وقاصره هو ما يؤذيه ببعض اوصافه وما هو شبيه
بالقضاء كالصلوة بجاعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها فغرضنا من هذا الصنيع التأييد لهذا مثال لكامل الصلوة
منفرداً مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرسوم فيه وهو الجماعة
وفعل الآحاد بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته
الباق في كونه تام خلت الامام ولم ينسب اليه الا بعد فراغ الامام فهو مؤثر
اذا يشبه القضاء اما ان اداه قبل بقاء الوقت وانما ان يشبه القضاء
فلانه قد التزمه مع الامام وقد فاته ذلك المقتضى لانه الاداء مع الامام
حيث لا امام محال بل هو مشروط بالاتباع بالمثل قضاء كمن يكون
قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار حمل الفعل فانما ان اداه
يشبه القضاء لا بالعكس لانه الوصف تابع له والتسمية باعتبار
الاسل اولي قيد بالآحاد كنه فعل المرسوم وهو ما فات منه اول
الصلوة اداه محض قاصر لكنه قصوره دون تصور فعل المنفرد لانه
منفرد اداه وتحريره وهو مسبوق فيما سبق وليس في فعله شبه
القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت كيف
جعلت المسبوق مؤثراً وقد جعل صاحب الشرع قاضياً حيث قال وما فاتكم
فاقضوا قلنا سماءه قاضياً مجازاً لما فيه من استعاضة الواجب او سماءه قاضياً
باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤثراً باعتبار الوقت حتى لا
يتغير فرضه بنسبة الاقامة ولا يصير ارباعاً هذا تضييع لكون فصل

30
الآحاد سبباً بالقضاء هذه المسئلة متصورة في مسافر اختدى
بمسافر فقام ثم انتهى بعد فراغ الامام فحدث فذهب الى محضره
فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه حال اداه ما ينبغي عليه
من غير تكلم عليم من القيد الاول ان الامام لو كان مقبلاً والمقتدر مسافراً
يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ
في غيره كالمطارة لقولنا حاله يبطل عزمه ومن الثالث ان
اذا لم يفرغ الامام ونوى للمقتدى الاقامة يتغير فرضه لان نية
الاقامة اعتبرت عن الاداء ومن الرابع ان اذا تكلم بطل صلوة
ويجب عليه الاستئناف فيغير فرضه لكونه مؤثراً قال مولانا سراج
الدين المهرندي ولما قيل ان يقول ان مؤثراً حقيقة وقاضياً شبهة
فاعتبار كونه مؤثراً يقتضي تغير فرضه الى الرابع وباعتبار شبهة
للقضاء لا يقتضي فلم يثبت شبهة على الحقيقة وكان العكس
اول احتياطاً لاداء العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عن بان
هذا لا يستلزم حجباً بل عملاً بالشبهتين فلو عمل بما قال هذا يكون
اختصاراً لجهة القضاء بالكيفية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع
في بيان انواعه في حقوق العباد قدّم حقوق الله القديم في التكرار اولي
بالقديم وقدّم الاداء على القضاء لانه الاداء اصل والقضاء خلف عنه
لانه عين المقصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة
وكذا يكون اداؤه كاملاً لورده عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الضرف

وسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يجعل التسليم
الا ان الشرع جعل المؤذي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم
الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو عام فان قلت اذا كان
اداءً كاملاً فما القاصر فيها قلت القاصر فيها ادائه زيفاً ورتبه مشغولاً
بالجناية كمن غصب عبداً فارغاً ثم جن على انفسه او تلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولاً بجناية اودين مشغولاً بها
رقبة او طرفه وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولاً بالجناية ومعنى
مقصوره انه اداء لا على الوصف كذا وجب ادائه وهو السلف في كل
عمدة اما كونه اداء فلا لوصفك في يد المالك قبل الدفع الى ولي
الجناية يرى الغاصب من ضمانه واما قصوره فلا لودفعه المالك
او المشتري الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البايع بالثمن وانما راعى غيره كمن تزوج
امراً على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب عليه قيمة
العبد لعمدة عن التسليم ولم يقض بها القاض وسليم بعد الشراء
يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جده مراً وسلم الى المرأة كانه ذلك
التسليم اداءً سبباً بالعقار حتى تجبر المرأة على القبول لكونه
عين حقها هذا اقرب على كونه اداءً وكذا يجزى الزوج على تسليمه اذا طلبت
المرأة ولم يسلمه فان قلت مالون بين هذا وبين ما اذا باع عبداً **لم**
وسحق العبد بقضائه ثم اشتراه البايع من مسحق حيث لا يجبر

البايع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثم ظهر ان البيع كان
موقوفاً على اجازة المسحق فقد بطل برده فاذا انقضى البيع لا يجبر
البايع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا فقائم وهو الشكاح
لانه لا ينسخ باستحقاق للمالك لا ينسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم
المسمى يلزم وينفذ اعتقاد وسائر تصرفاته لانه صادق ملك
مقبى دون اعتقادها وسائر تصرفاتها وهذا اقرب على كونه شيئاً
العقار لان تبدل الملك اوجب تبدلاً في الصفة الا يرى ان
العبد كان حرام الا انتفاع على المشتري جائز الا انتفاع للبايع وبعد
الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة بتبدل الذات فكما كان
اذا تخلل له حكم الشرع وهو اكمل والحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه
مملوك لبعض الامور حيث الذات او لوكها كذا لما تغير كل حكم التحريم
والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبدل البعض بتبدل
الكل كذا قال صدر الشريعة والعاقل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العبد
المتصف بالحر والحرمة هو ذلك الشيء بغير المملوكية لبعض وتبدل
الوصف لا يوجب تبدل الذات والعرف بين مجموع والمفيد ظاهر
فالاولى انه يتمسك بالشيء وعلى ما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم
بريرة فانت بتمر والقدر كان يفتي بالتم فقال النبي صلى الله عليه وسلم
الا يجنبني لئلا يلم نبياً فقالت صلى الله عليه وسلم تصدق علي يا رسول الله
فقال النبي صلى الله عليه وسلم صدقة ولنا صدقة فقد جعل تبدل الملك موجباً

لشئ من الذات حكماً والعين واحدة ولهذا الوضو القاض في الصورة المذكورة
بعينه العبد على الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج
على التسليم ولا المرأة على القبول لأن مهرها انتقل من العبد إلى العينة ولو
كان لها حكم النسب بعينه لعاد حقها إليه ولم يتغير بالعقضاء وإنما جعل
أداء شبه العقضاء ولم يعكس لأن جهة أدائه باعتبار الذات ووجهه قضاء
باعتبار الصفة والذات هو الأصل كالأداء فان قلت لم يذكر المض
تسليم الدين أنه من أي قسم وقد جحد في الإسلام من الأداء الكامل وهو
مشكل لأن الدينون تقضى بأمثالها وعداؤها القرض قضاء فما الفرق
بينهما قلت قضاء الدين لا يكون تسليم عينه لأنه وصف ثابت في الذمة
فجعل تسليم العين مكان الدين تسليم الدين حكماً لأنه لا وجه لتسليم الدين سوى
ذلك وأما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثل قضاء ولقابل أن
يقول كان ينبغي أن يكون قضاء القرض قضاء يشبه الأداء لأنه قضاء
حقيقة وأداء حكماً لسلوك طريق العادة حتى لم يجز فيه الرجوع بمقابلته
التقدي بالنسيئة والعقضاء النوع أيضاً أي لكون الأداء أنواعاً قضاء
محض وهو لا يكون فيه شبه الأداء وهو أيضاً قسماً قضاء بمثل معقول
وهو أن يعقل فيه المائدة ومثل غير معقول يعني أنه لا يذكره العقل لأنه
ينبغي وما هو في معنى الأداء كالصوم أي كعقضاء الصوم للصوم الغائب
هذا نظير العقضاء بمثل معقول والفدية له أي للصوم هذا نظير العقضاء بمثل
غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر أو صاع من غيره خائف

عن الصوم وقضاء الدين عن غيره دأباً كالشيوخ فأن لا تعقل المائدة
بين الفدية والصوم لأصورة ولا معنى أما صورة فظاهر وأما معنى
فلات معنى الصوم انتحاب النفس بالكف ومعنى الفدية تعويض
المال وكنته جاز لقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
قال ابن عباس معنى لا يطيقونه كما جاء حذف لافح قوله تعالى يبين الله
لكم أن تفضلوا أي أنه لا تفضلوا قال الإمام الزاهد في هذا التأويل
غير صحيح لأنه تعالى وأن تصوموا خير لكم ومثل هذا التذنب لا يرد في حق
العاجز بل معنى الآية وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم أن يفطروا فدية
وكان الأغنياء يفطرون ويصدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ومن
شهد منكم الشهادة فليصمه فحيث ثبت وجوب الفدية في الشيخ الفقيه
بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل
وأن تصوموا معطوفاً على الكلام الأول وهو قوله كتب عليكم الصيام
وأخير بمعنى البر لا بمعنى الأخير ويمكن أن يكون معطوفاً على قوله لا
يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر بطريق اليسر وأن
كان ممكناً بطريق العسر في الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية
بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن أدرك الإمام
فيه وخاف أن يرفع الإمام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائماً
فأنه يكبر للاستحالة أولاً ثم يكبر للركوع ثم يكبر بتكبيرات العيد في
الركوع من غير أن يرفع يديه هذا مثال العقضاء الذي يشبه الأداء أما

كونه قضاءً فلهذا التكبيرات ثلث عن موضعها واما سببه بالاداء فلان
الركوع يشبه القيام حقيقةً وحكماً اما حقيقةً لاستواء النصف الاقل
والاكثر وغير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذا الضقة واما حكماً
فلان مذكر في الامام في الركوع مذكر لتلك الركعة وقال ابو يوسف
لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان
مثليها كما لا يقرأ في الركوع ولا يعنت اذا فاتا عنه وجوب الفدية وهو
نصف صاع لكل فرض في الصلوة لاختياط هذا جواب عن سؤال معتد
وهو انه الفدية في الصوم ثبت بنقص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلوة بلا نقص قياساً على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاختياط
بيان ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولاً بالعجز والاعتراف
لم يقض فوجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل منهما عبادة
بدنية وان لا يكون معلولاً فيكون الفدية حسنة مندوبة بحوائف بها
النية فقلنا بوجوبها اختياطاً ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية
الصلوة تجزئ ان شاء الله تعالى واعلم انه قوله يحتمل ان يكون معلولاً
بالعجز مشكلاً لان بناء الحكم على المشقة في قوله تعالى على الذين يطيقونه
وليس على عيية وصفه كالصدق بالقيمة كما اوجبنا التصديق
بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او سريرة بنية الاضحية ان
استهلك لوالصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاختياط لاحتمال كون الصدق بالعين أصلاً

في التضحية لانه عباداة مالية الا ان الشرح نقل قرينة التصديق لارادة
الدم لينزل ما فيها من اوساخ الذنوب والآثام وليكون ضيافة الله
من اطيب الطعام لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا
حرم حينها الصيام وذكره الاكل قبل الصلوة ليكون اولى مناساً ولهم من
ضيافة اكرم الكرام لكنه سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لتكون
الاراقة منصوماً عليها فاذا فات الوقت عجلنا بالاصل اختياطاً
واذا جاء العام القابل لم تنتقل الى التضحية لانه لا احتمال جهة اصله
ووقع الحكم به لم تبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة أصلاً فان
قلت اذا نقد الشارع الى الاراقة يكون التصديق منسوخاً فلا يمكن
اعتباره بعد فواته قلت لانهم لزوم النسخ من النقل لانه الشرح نقل عدة
الاربعة الى الاشهر ولم ينسخ الجنبض فمضى ما صحت بقاءه بالجنبض
ومنها اي من انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حق العباد
ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول نوعاً كاملاً و
قاصر فالحاصل هو المثل صورة ومعنى وهو السابع اي الحاصل هو التساوي
على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثل مع العدة على المثل الحاصل لا
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع العدة على
رد العين لان حق المستحق في الصوف والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة فوقف او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة
اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قفلاً

قاهر ولو اخر المصنوع وله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لانه انشأ
فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الضلوة
بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء ما منفردا قضاء بمثل معقول
قاهر فلم لم يذكر هناك قلت انما ثبت في الذمة اصل الضلوة لانه
الضلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا ايتان بالمثل الكامل
غاية الامران الاول اكل وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة
الخطأ بهذا قضاء بمثل غير معقول لانه المماثلة لا تعقل بين الآدمي و
المال لانه ناك والمال مملوك وانما وجب ضمانها بالنفس بخلاف
القياس صيانة للدم من الرد قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو
كان اجباية عمدا او احتمل القصاص لا يضمن لانه مفضل صورة ومعنى وكان
هو السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء في عبادة
شأن لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة
واجب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء واختار لفظ الاداء احتمالا
لبينان معنى الاداء فيه فيما اذا تزوج على عبد بغير عينة تحت التسمية
عندنا خلافا لتشافير في لانه جهالة جهالة في الوصف لانه اجنس
كسمية ثوب او دابة فيحمل فيما بينه على المسامحة عندنا كالنكاح دون
البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء فلان العبد لجهالة
وصفيه لا يمكن ادائه الا بتعيين ولا تعيين الا بالتقويم فصار
القيمة أصلا في هذا الوجه فاما المستمر حتى يجبر على قبول اي قبول قيمة

كما لو اتى بالاسم اي بعبد وسط يجبر على قبوله وانما يجبر الزوج لانه
التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم اجنس يجب وبالنظر الى انه
مجهول الوصف يجب القيمة مضار الواجب بالعقد احد الشئين فيجبر
الزوج بخلاف العبد المعلن لانه معلوم بدون التقويم مضار قيمة
قضاء محض فلم يجبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمة نقد التسمية ويجب منه المثل فكيف صحت
صحتها قلت انما صدقت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وحيث جهولة
لاختلافها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لانه القيمة لم يجب
بالعقد لانه ما ستمها وانما اعتبرته لانه تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفته
وعن هذا اي لعل ان الكامل سابق على القاهر قال ابو حنيفة روي في القطع
ثم القتل اي اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتل قبل ان يبرأ يده
عمدا فقلوبهم فاعلموا اي يجبر الولي ان يشاء قطعه ثم قتله وان شاء
قتله من غير قطع لانها جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحبها
لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيدنا محل اختلاف
بالقيود الثلثة لانه القتل لو كان بعد البرء فمما جنايتان اتفاقا سواء
صدرت من شخصين او من شخص واحد عمدتين او خطائين او احدهما
عمدا والاخر خطأ وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من
شخص واحد لكنه كان احدهما عمدا والاخر خطأ وانما اذا كانا خطائين من
شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون جناية

اذا ثبت ان لم يسر الى القتل فاذا قتل عمداً فقد افضى الى القتل ودخل
موجبه في موجب القتل ولا ان مبني الغصاص على المساوات وفي
القتل بغير القطع واعاء المساوات في المعنى وهو لا يهلك وفي
القطع مع القتل واعاء المساوات في صورة الفعل ايضاً فيجبر بينهما
الولي بخلاف اخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الازدياد لا صيانة
الفعل لانه الخطاء مرفوع عنها فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الانتقام
عن القتل عند ابي حنيفة لرجح لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكن
الكامل قلت يتعين عليه القطع والقتل لان مقتصر على القتل
لانه وجب حقاً له فكما ان له ان يسقط الكل عفواً كان له ان
يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وانما الباقي ولا يضمن
المشئى اى على اعتبار سبق الحمل على القاصر قال ابو حنيفة في باب
ضمان العدو وان لا يضمن مالاً ممثل بالقيمة اذا انقطع المشئى
يوم اخصوة لانه العجز عن المشئى الحامل انما يظفر وقت القضاء
بها اذ قبل كتمل وجوده وعند ابي يوسف رجع لا انقطع المشئى
التحقق بالامشئى ليعتبر قيمته يوم الغصب واجامع كون يوم
الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجب بانه العدة في
الاهل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز عن رد عين الغصب
وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه العجز عن اداء المشئى لم يكن متحققاً
يوم الغصب وانما يتحقق يوم اخصوة فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته

وقت الانقطاع لانه العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن
العجز لا يتقرر ولا يظفر اليوم اخصوة ومقتضى القاضى فيكون وجوبها
في ذلك اليوم قيده بالمشئى لانه ما لا مشئى له يعتبر قيمته عبد السبب
هو الغصب اتفاقاً وقلنا المنافع سواء كانت لحراً او لعبد لا يضمن
بثمتها بالالتلاف اى بان يستقيم مشئى عبد غيره او يركب دابة
وعند الشافعى يضمن بها لكنه يضمن اجر المشئى بالتلاف منافع الحر
قولا واحداً ولا يضمن منافع لوجه ونفطل لانه منافع الحر تحت يده ولا
يدل عليه ما كسبه بخلاف العبد وجب قيده بالتلاف وان كان كلف ثباتاً
في صورة الغصب بان يمسك عين غيره ولا يستعملها لانه اختلاف في غصب
المنافع ليس بناءً على ان المشئى الحامل هو السابق بل بناءً على انه الاثر
في زوايد الغصب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافاً لما ان الغصب
عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعندنا اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوايد مضمونة عندنا لتحقيق الغصب فيها او
وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها لانه المنافع اموال مستقونة عفاً
كالخانات فانها مستقونة بموافقتها وشرعاً حتى صلحت مهرها لانها
مخلوقة لمصلحة الادنى كالاغيا ووردد العقد عليها في الاجارة وذا دلل
على انها مال ازال العقد لا يجعل غير المال مالاً ولنا ان ضمان العدو ان
مقدر بالمشئى ولا مانعة بين العين والمنفعة والمالية للشئى عبارة
عن صيانتها وادقاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محترزة لا تبقى وضمين

فلا تكون مالاً فان قلت المنفعة محرزة باحراز ما كانت ^{تلبنا} حتى به هذا احراز
ضمني لا قصدي الا يرى ان احتشيش الثابت في ارض مملوكة وان كان محرراً
بتعا للارض لكنه ليس بمقتوم بدليل انه لا يجب الضمان بالتلف لكونه
ليس بمال فالحق ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجر تلك منافع
هذه للدار سنة بهذا لا يجوز ولا بد ان يقول آجر تلك هذه الدار ثم
ينتقل العقد على منفعة شيئاً فشيئاً ولين سلم انه ورد على منفعة لكنه
ثبت بخلاف القياس بالنقص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت
التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب عليه نصف
العقر قلنا منافع البضع التحقت بالملك عند الدخول فيكون الضمان
بمقابلة العبر حكماً والعصا من اي وقتنا العضا من لا يضمن يقتل
القاتل يعني في قتل غنمية العضا من لا يضمن لمن له العضا من الدية عندنا
وعند الشافعي يضمن له العضا من ملك مقتوم للولي لانه النفس تضمن
بالمال حاله اخطأ وذاليل على بالية ولنا ان ملك العضا من لا يضمن
لكونه غير محرر فلا يكون مالاً فلا يضمن وانما شترت الدية حاله اخطأ
بالنقص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن
بالشهادة بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل
مقول لقول قلنا وليس قلنا معطوفاً على قوله قال ابو حنيفة لانه متفرع
على كون الحاكم سابقاً على القاهر ولا يصح ان يكون قلنا متفرعاً عليه بل
متفرع على ان ضمان العدة وان يعتمد الممانعة الحادثة او الفاصرة وفي

عبارة النص ان محض حيث لم يبين مقتضى عليه والظاهر انه معطوف
على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انهما طلقا امرأته المدخول
بهما ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمننا شيئاً عندنا وعند الشافعي
يضمنان منه المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون
مستقوماً عليه ثبوتاً والرائيل عين الثابت فيكون مستقوماً زوالاً ولنا
ان ملك النكاح ليس بمال مستقوم لكونه غير محرر فلا يضمن والتقوم
بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المارة تعظيماً لانه ذلك المحل له
خطر كخطر النفوس وما يملك مجاناً لا يعظم واما عند الزوال فلا
يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ولا
اذن منها وبسبب بدل اخلع بدلاً عما ليس بمال ولو خالغ ابنته الصغيرة
على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه
الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو ائلف مال انسان بلا شهود
يضمن لانه ضمان باعتبار ائلاف مملوكة المستقوم لا باعتبار ائلاف ملكه
فتد بقوله بعد الدخول لانها لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر
اتفاقاً لانها الزمات ذلك النصف بشهادتهما وفوتاً بده عنه مع
فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة عن ذلك النصف
فاشبه النصب ولا بد للمأموه من نصف الحسن ضرورة انه الآخر
وهو الشارع حكيم على الطلاق ولا يبيع بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال
لنح ان الله لا يامر بالفحشاء واعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معاني

الاول كون الشيء ملابسا للطبع ومناظرا كالفرد والغم والثاني كون الشيء
صفة كمال وصفة نقصا كالعلم والجهل والثالث كون الشيء مغلقا
المسح والذم كالعبادات ومكسرا ولا خلاف بين العلماء انها بالتفسير
الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فبين
الاشعري حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه واما يعرف بالامر وعند
المعتزلة احكام بالحسن والقبح هو العقل لله الصالح واجب على الله تعالى
بالعقل فغده حسن وتركه قبيح وعندنا احكام بهما هو الله تعالى وهو تعالى
عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيحا وامر
به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهته حسنة فاعلمه
الشارع بالامر به فيكون احسن في مدلولاته فتقول احسن لذاته اما ان
يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه ايتانا بالمأمور به كالايمان
والصلوة ونوع منه يكون حسنا لكونه ايتانا بالمأمور به وقد يجمعان في
الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن من غير ان يؤخر به والثاني
يوجد بدون الاول فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا بعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الايتان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن
كذلك لا يكون حسنا لمعنه في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما
أمر به لحوال ان يكون به لا على قصد الامتنال كالوضوء للشرع وعلى هذا
قد يجمع احسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوئي فانه حسن كونه
ايتانا بالمأمور به وكونه شريكا للصلوة وللا بد بالمأمور به الهيئة

المخصوصة للصلوة وبتاينا ايقاعه وبكت الحسن والعقج طويل
فلنرجع الى محل الكتاب وهو اي احسن امان ان يكون لعينه اي بذكره
العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون حسنا لعينه امان لا يقبل السقوط
لما ذكرنا ان مطلق احسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق
الذي لا يوجد الا في ضمن المقتديات امانا بوجوده تحت ما حسن لذاته
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبل وصفا لا اصلا او يقبل
اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا
القسم يعني امانا بوجود ذلك احسن المطلق تحت ما يكون ملحقا
بالحسن بعينه لكنه مشابه لما حسن لمعنه في غيره اي غير المأمور به
ولقابل ان يقول في هذا التقسيم نظرا الى المحصر معلوم بين النوعين و
الاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى تجعل قسما ثالثا اذا اثبت
اما ان لا يمتثل السقوط فيكون من النوع الاول او يجتمع فيكون من النوع
الثاني كما قال بعض الشارحين اقوالهم ان قوله او يكون ملحقا قسم
لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر
هو امان ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة
ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنا لعينه ولا لغيره كالكوفة فانها ليست
حسنة لعينها لكونها امانة مال ولا لغيرها لانه واسطة مستورها وهو دفع حجة
الفقر جعلت كلا واسطة فالحق للحسن لعينه ولو لم تجعل كلا واسطة
يكون حسنة لغيره كالتصديق باننا لا احسن لعينه ولا يقبل السقوط

اصلاً ووصفاً لانه لو تبدل بعينه على أي وجه كان يكون كفراً ومثال ما لا
يقبل السقوط وصفاً لا اصلاً الاقرار بانته وصفاته فانه ساقط في حالة
الاكراه ويجابح اجراء كلمة الكفر على المستمعين ان قلبه على الايمان
ووصفه وهو اكس غير ساقط حتى لو صبر وقبيل كان ناجوراً فان قلت
بقاء الصفة بدون الأصل محال قلت هذا وصف اعتباري لا يقضي وجود
محل يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال وافعال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلاً ووصفاً
باعتبار كثرة كالجنون والاعمى واخفيض والتفاس ومثال ما يقبل
السقوط وصفاً لا اصلاً الصلوة في الاوقات المروضة والركوة مثال
ما يلحق به فان الركوة غير حسنة في ذاتها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت
حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في
ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسناً بواسطة دفع
النفس التي هي عدوانه كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود يا داود عار
نفسك فانها انتصبت لمعادتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن
معلوية وهو في ذاته كفر التجارة الا انه صار حسناً بواسطة شرف
المكان كما قال الصحابه ما انت يا مكنة الا الوادي شرفك الله على
البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلوع الله تعالى اذا النفس ليست بكارنية
في صنوعها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالتار فانها تحرقه بخلوع الله تعالى
وكذا حاجة الفقير بخلوع الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات

بالصلوة فان قلت طيب ان حاجة الفقير او جناية النفس بخلوع الله تعالى
لا باختيار العبد ولكن كل منهما بواسطة اذ لا حسن فيها وانما بواسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وصحبا باختيار العبد قلت الدفع والقهر
يحل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله
لعينه يعني او يكون حسن الأمور به بمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض
لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره و
قد قال انه ضرورة حكمه الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدء
الحسن ذات الأمور به بل المراد ان الحسن الشرع قد يكون بالنظر الى
عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبل فان
الذات لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتأذى بنفسه
به او يتأذى او يكون حسناً بحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لمعنى
في نفسه او مطلقاً به كالوضوء مثال لما لا يتأذى فانه ليس بحسن لانه
شترذ وانما صار حسناً للتوصل به الى اداء الصلوة وهي لا تتأذى بنفس
الأمور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأذى
بنفسه وهو ليس بحسن في نفسه لانه خرب ببناء الرب وانما
صار حسناً بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأذى
بنفس الجهاد وانما جعل حسناً لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر
الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدر للفعل الجهد لكان
بلا اختيار العبد وصار الجهاد مطلقاً بالحسن لعينه كالركوة لكونه متمسكاً

بالجهد على اعتبار ان يكون الاعلاء والذفع مصدرا للمعلوم فكان الاول في
التمثيل ان يقول اقامة احدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها
تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الرجوع عن المعاصي وهو يتأدى
بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال للشرط
يعني اما ان يكون احسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن
بها المكلف من اداء ما لزمه حسنا بحسن في شرط ولا شك في حسنة
لان تكليف العاجز فيجب فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرط
وصار الملحق به ايضا حسنا لشرط وصار احسن لغيره الذي لا يتأدى
بنفس الامور به كالوضوء او يتأدى كالجهد حسنا لحسن في شرط
فتتخصيص بعض روح هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا ليس
كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرط لكان اعم واوجز فان قلت
اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورد في احسن لغيره دون الحسن
لعينه قلت لا الحسن الراي حصل من حسن لغيره فتاسب للنوع الثاني وفي
قوله والقدرة التي يتمكن بها دلالة على انها متقدمة على الفعل **اعلم** ان القدرة
على نوعين قدرة بصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجبة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات
ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه
القدرة لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف
مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالمستعصم

لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الاحال المباشرة فيلزم ان لا
يعنى بتكرار الامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبلي وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علة التامة لا يتأني كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلو قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليفه بالابطال بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلو
قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقد قد يصير الفعل بها متوهم
الوجود وهي قد قد مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلات
الاسباب والآلات وهي سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع
بصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن اذكرها على سعة الوقت مع كونه
اهلا لاداء كصلوة يظهر ان هذا القدرة في لزوم الاداء بعينه وقد قد
بصير الفعل بها في حينه كجواز عقلا وان كان يتدرج وقوة يظهر ان هذا
في لزوم الاداء بخلافه وهي اي القدرة التي يتردد بها حسن الامور به
نوعان مطلقا يعني من غير اعتبار متبدي وهو اني ما يتمكن به المأمور به
اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اداء
كل ما ثبت بالامر وهو الامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره **لنقابل**
ان يقول في عبارة مسامحة لانه الظاهر ان كان على راجعة الى القدرة
المتقدمة فيلزم انقام الشيء الى نفسه والى غيره وان كان راجعة
الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد ممتنع لانه غير جائز ان تقسم

ولا يقال الاسم ثلثة اسم وفعل وحرف وياد بالكلية واني حاجة
الى هذه الضرورة ولونال والقدرة المستقدرة وهي نوعان وذكر
لفظ ممكنة مكان مطلق كان اولي واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما
لم يقيد بغيره وممكنة معقبة بغيره فاطلاق المطلق عليها غير صحيح
فقد بالاداء احترازاً عن كقضاء فانه ليس شرط فيه حتى من فاته عنه
صوم يجب مضاه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة
لا يقال انه تكليف باليس في الوضوء لان القضاء ليس بتكليف ابتداءً
بل بقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم ان يكون شرطاً
لبقاء كالتشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالشب
الاول واما عند من اوجب ينقض جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف
اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص اوجب اسقاط الواجب السابق
ولم يوجب شيئاً غيره بدليل قوله صلعم فليصلها اذا ذكر كما في فليصل
تلك الصلوة الواجبة غاية اذ ثبت ما ثلثة فالاول ما قال بعض
اخذوا لافرن في اشتراط القدرة بين الاداء وكقضاء لانه الاداء ان كان
مطلوباً بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توطنها
فكذلك القضاء ان كان مقصوداً بنفسه يشترط فيه حقيقةها وان كان
مطلوباً بغيره يشترط توطنها كما في نفس الاخر فان القضاء فيه واجب
عنه توطن الاداء لينظر اثره في وجوب الايصاء والشرط توطنه اي توطن
ما يمكن به الاداء لا حقيقة وهو انما يشترط في الاداء اذا كان الغرض هو

لا حقيقة انما يشترط حقيقة
القدرة اذا كان الاداء هو المقصود
واما اذا كان هو القضاء فلا
يشترط فيه حقيقة القدرة
بل يشترط فيه توطنها
لان المقصود به ما لا يشترط
في الاداء

الاداء

الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او ظهرت اكلان في آخر الوقت
يعني في جزء قليل من مقدار ما يسع فيه التحريم لانه اذا ادا الصلوة
عندنا استحسننا لتوطين الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس
وامكانه عقلاً وان كان نادراً عادة كما كان لسليمان النبي صلى الله عليه
عليه نبيا وعليه على ما روي انه لم لا يجلس على كرسيه عرض عليه
الصفائات ايجاد فاشترط بها وفاته العصر فاصحك تلك الجمل
بالحق وضرب الاعناق كما قال الله نوح فطفق مسحاً بالسوق والاشا
الاية تشاء ما بها حيث انما شغلته عن ذكر ربه وغيره المتشغل في خطها
بجأزه الله بان اكرهه هو الشمس ليشأركت ما فاته وبسبب خير الزيج
بدلاً عن اكله كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤل عصر السون و
ضرب الاعناق بالكنى عليها وجعلها في سبيل انه كفارة عما صدر
عنه لان القوم ينسبونه ولم يعلموه كذا في شرح الثاويلا ثم ينقل
الى لزوم كقضاء لعجزه عن الاداء كما في اختلف على من السماء انفق
اليمن لتوطين البر لان السماء مسوسة ثم يحث ويلزم اختلف هو
الكفارة فيكون انما لان المقصود باليمن تعظيم همهم به وصرها هذه
حكت حنة الاسم وقال زفر لا يلزم وهو القياس لان الوقت فاته
وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا
اعتبار له كما لا يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والرجلة وكامل وهذا
نوع ثان من الشر الذي يبرأ به حسن الواجب وهو القدرة المبشرة

ادوات الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة
كان الحائض اذا كانت ايامها دون العشرة
فلا يلزمها الصلوة الا اذا أدركت جزءاً من
الوقت بعد مدة الاعتقال لا يخرج عن الحيض
جملة حيضها لعدم التيقن بالخروج عن الحيض
لا سيما العود اما اذا كانت ايامها مع التيقن
اذا أدركت جزءاً من الوقت قدر ما يسع التيقن
بعد الانقطاع او علمت من الاعتقال وفاقلاً
للتيقن بالخروج عن الحيض في كل الصلوة بل بشرط
على الصحيح فليكون بادراك جزء من
الصلوة فيلزمها القضاء وما روي

سما

للاواة أي الموجبة ليسر الاداء على العبد سمي بالحامل لانها زايدة على مكنة
بدرجة لانه بها ينبت النكس ثم النيسر بمكنة لا ينبت الا النكس
ليس معناه ان الامور به كانه واجبا بالعسر بقدر مكنة ثم تغية باشتراط
هذه القدرة الى اليسر بل معناه ان ان تلو اوجب بقدر مكنة لكان
جائزا كسائر العباد الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات
على هذه القدرة صار كانه تغية في العسر الى اليسر بواسطتها وهذه
شروط في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لانه اداءها اشق اذ كان
محبوب النفس ومفارقة عن محبوب امر شاق ومهروب عنها ودوام
هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العدة ومغيرة للواجب
من العسر الى اليسر تقدير او على كالتاء في الزكوة فان الاداء ممكن بدون الا
ان اليسر يحصل كيدا ينقص أصل المال فان بقي الحكم مستغنى عن بقاء
العدة كاستثناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها
لبقاء الواجب فلما نعم اذا امكن البقاء بدون العدة كالرقيق في الحج و
طهرنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لكان
وجب الزكوة في الباقي اذا حصلك بعض النصاب لان النصاب شرط ليسر
قلت ما شرط النصاب ليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من
اربعين كاد خمسة من مائتين بل شرط في الابداء للممكن من الاغناء الى
اغناء الفقير في المسئلة والاعشاء لا يتحقق الا من الغنى كالتملك
يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغناء فقدره الشرع

بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والحاج بهلاك المال اي
النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد النكس من اداء الزكوة ولم
يؤد سقطت الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التي هي وصف
النماء لانها كانت ممكنة بدون فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من
المال النامي والواجب اذا اوجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفاؤها والا
لا تغلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط المقر للوجوب عليه النكس
من الاداء بان يجد فقيرا في اموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة
فتد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا
لان ما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عنه ان يكون محلا للنظر
فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقدير ازرع له ونظرا للفقير وتبينا
بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه يسقط عنه الزكوة اتفاقا و
وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجب بصفة اليسر لا
يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج
وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيام شعبة
الاعتاش رفي وجوبه وكذا يبطل الخارج لانه وجوبه تعلق بنماء الارض
تقدير احرته لو امتنع ناء ما بان كانت الارض سبعة اوزعها ولم
ينبت لم يجب شيء والنكس من الزراعة يكفي لوجوب الخارج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغرأة ويجعل النماء
موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلح الزرع آفة حيث يسقط الخارج

لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاطلاق مدة يتمكن استعمال الارض الى آخر
السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اى القدرة المكنة فان بقاء المكين
بشرط بقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط بقاء
الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الخراج وصدق الفطر بهلاك المال
وهو الزاد والراضة في الخراج والتصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا
رد لمن زعم ان الخراج وصدق الفطر وجبا بقدره ميسرة لانه الزاد والراضة
في الخراج والتصاب في صدقة الفطر زائديان عن اصل القدرة لانه ادنى القدرة
في الخراج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر
تملك نصف صاع من تبرا او صاع من شعيرة فقال انها وجبا بقدره مكنة
لانه الشرط في الخراج نفس الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراضة
عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة المكنة سلة الآلات
والاجساد قلنا لا تناقض لانها من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول
المطلوب وكذا التصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للبسر بل لبصيرة الموصوف
به اصلا لا غناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي فان قلت
المراد من الاغناء الاعتناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي
قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم العدم لانه من لم ينصف به يكون هلاك
لاخذ صدقة الفطر فلا يكون حصوله لوجوبها عليه للتنازع بينهما وحل ينبت
صفة اجواز للمأمور به اذا اتي به اى المأمور بالأمور به قال بعض المتكلمين
لا اى لا ينبت حتى يقترن به دليل مستدل بان من افسد حجة بالجماع

قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افعال الخراج ولا يجوز المؤكدا
اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه ينبت به صفة اجواز بمطلق الامر لانه
يقضي حسن الامور به وذلك انما يكون بعد جوارده شرعا وكما ان النزاع
بينهم لفظي راجع الى تفسير اجواز فنفى المتكلمين هو عبارة عن سقوط
العقضاء عما اتي به وسقوط العقضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتناع بانبياء الامور به كما وجبت فلو لم ينبت
اجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق واجواب عن استدلالهم بان
الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب
عليه التحمل عن احرامه والخراج الصحيح في العام القابل بالمر بعد بدوا اذا اتم
فا ساء فخرج عن هذا الامر لانه النبي صلى الله عليه وسلم امر بالمعصية فيما افسده وهو ما رواه
انه صلى الله عليه وسلم سئل عن واقعة امرأة وبها محرمات قال يربحان ويمضيان
في حجةهما وعليهما حج فمنه قابل وانقضاء الكراهية هذا اشارة الى خلاف
آخر حكى عن ابي بكر الرازي انه قال لا ينبت بمطلق الامران المأمور به
غير مكروه لانه عصره يوجب بعد تغية الشمس ما يبرأ مأمور به شرعا و
كفته مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهية فيها بل الكراهية في
التشبیه بعبدة الشمس واذا عديم صفة الوجوب الثابت للمأمور به
لا ينبغي صفة الاجواز عندنا خلافا لما قلنا فخرج هو يقول ينبغي لانه الوجوب
حاض واجواز عام ولا يلزم من انتفاء الحاض انتفاء المعام الا بركا ان صوم
يوم عاشوراء كان فرضا فبان شيئا وجوب الاداء فيه لم ينسج اجواز ولا

أَنَّ مَوْجِبَ الْوَجوبِ الْأَدَاءُ عَلَى وَجْهِ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ وَمَوْجِبُ الْجَوَازِ جَوَازُ
الشَّرْكَ وَبَيْنَهُمَا تَنَافٍ فَلَا يَجُوزُ إِضَافَةُ غَيْرِ مَوْجِبٍ إِلَى اللَّفْظِ إِلَّا أَنْ يَرِدَ
مِنْ الْجَوَازِ مَا أُذِنَ فِي فَعْلِهِ مِنْ غَيْرِهِ أَنْ يَتَّقِدَ بِقَيْدِ الْأَذْنِ فِي الشَّرْكَ
فَيَصِلُ أَنْ يَكُونَ جَنْسًا لِلْوَجوبِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يُنْتَفَى الْجَوَازُ بِإِثْبَاتِ
الْوَجوبِ لَا تَحَالَةَ بَقَاءِ حَقِّهِ النَّوْعِ مِنْ أَجْنَسٍ بَعْدَ عَدَمِ النَّوْعِ فَالْجَوَازُ بَعْدَ
إِسْتِغْنَاءِ الْوَجوبِ حَيْثُ كَانَ يَكُونُ حَكْمًا شَرْعِيًّا بِدَلِيلٍ مُتَفَصِّلٍ فَإِنَّهُ
اِخْتَلَفَ تَطْلُفُهُ فِي قَوْلِهِ مِنْ خِلَافٍ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهُ خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ
عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ كَثُرَتْ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَانْتَبَهَ عَلَى وَجوبِ سَبْحِ الْكُفَّارَةِ
عَلَى أَحَدِثٍ وَذَلِكَ مَسْنُوعٌ بِالْإِجْمَاعِ فَيَبْقَى جَوَازُهُ عِنْدَهُ وَلَمْ يَسُوعْ عِنْدَنَا
وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مَطْلُوعٌ عَنِ الْوَقْتِ الْمَحْدُودِ أَيْ غَيْرِ مُتَعَلِّقٍ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَفُوتُ
الْأَدَاءُ بِغَوَاةٍ كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَهُوَ أَيْ الْمَطْلُوعُ عَلَى التَّخَرُّجِ أَرَادَ
أَنْ لَا يَتَّقِدَ بِالْحَالِ لِأَنَّهُ يَتَّقِدُ بِالسَّيِّئِ خِلَافًا لِلتَّخَرُّجِ فَإِنَّ الْمَطْلُوعَ
عِنْدَهُ عَلَى الْغُورِ وَهُوَ أَيْ الْمَأْمُورُ بِهِ عَقِيبَ وَرُودِ الْأَمْرِ لَا أَنْ يَتَّقَضَى
وَجوبُ الْفِعْلِ فِي أَوَّلِ وَقْتِ الْمَكَانِ وَلِهَذَا الْوَأْتِي بِسَقَطِ عَنِ الْفَرْضِ
اتِّفَاقًا فَتَأْخِيرُهُ عَنْهُ نَقْضٌ لَوْ جُوبُهُ إِذَا الْوَاجِبُ لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ عِزُّ وَقْتِهِ
لَسَلَا يَعُودُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لِلتَّخَرُّجِ بِعَيْنِي أَنْ الْأَمْرَ
وَضَعِيَ لَطَبُ الْفِعْلِ فَقَطْ بِالْإِجْمَاعِ وَذَلِكَ أَنَّمَا يُوْجَدُ فِي الزَّمَانِ وَالزَّمَانُ
الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي صَلَاحِيَّةِ حَصُولِ الْفِعْلِ سَوَاءً وَلَوْ أَقْتَضَى الْغُورُ بِصِيَرِ كَانَهُ
فَالْفِعْلُ الشَّاعِرُ فَلَمْ يَكُنْ مَطْلُوعًا فَيَعُودُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ لَرَنَّا مُنْقَضًا

لَا وَضَعِيَ لَهُ وَهُوَ الْأَطْلَاقُ وَأَمَّا قَوْلُهُ فَتَأْخِيرُهُ عَنْهُ نَقْضٌ لَوْ جُوبُهُ
مَمْنُوعٌ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ الْفِعْلُ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي وَفِي الَّذِي بَعْدَهُ إِلَى آخِرِ الْعَمَلِ
وَلَوْ كَانَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُتَعَلِّقًا لِلْوَجوبِ لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ فَعْلُهُ فِي الْجُزْءِ
الثَّانِي إِرَادًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَنَّ مَا تَمَّ فِي الْجُزْءِ الثَّانِي فَإِنَّ كَانَهُ
لَا يَأْتِي بِزَمٍّ إِضَاعَةُ الْوَجوبِ فَإِنَّ كَانَ يَأْتِي بِزَمٍّ الْغُورُ قُلْتُ لَا يَأْتِي
وَأَمَّا يَأْتِي لَوْ قُوَّةً وَمَجْرَدُ التَّأْخِيرِ لَا يَكُونُ تَوْفِيقًا لِأَنَّهُ يَكُونُ الْأَدَاءُ فِي
جُزْءٍ آخِرٍ وَهَذَا الْوَقْتُ أَنْ لَا يَبْعَثُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ وَآخِرُ يَأْتِي وَلَكِنْ
مُجْتَازَةً نَادِرًا لَا يَصِلُ لِبِنَاءِ الْحَكْمِ عَلَيْهِ وَالْقَوَاتُ مُضَافٌ إِلَى صُنْعِ أَنْ
لَا إِلَهَ وَمُقْتَدِرُهُ أَيْ مُحْصُوصٌ جَوَازُهُ لَوْ قَدْ يَفُوتُ بِغَوَاةٍ وَهُوَ أَيْ
الْمُقْتَدِرُ أَنَّ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى أَيْ يَكُونُ زَمَانًا يَكْبُطُ بِهِ وَ
يَقْضَى عَنْهُ وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ إِذَا لَمْ يَحْقُقْ الْأَدَاءُ بِدُونِ الْوَقْتِ مَعَ أَنَّهُ
غَيْرُ دَاخِلٍ فِي مَفْهُومِ الْأَدَاءِ وَلَا مُؤَثِّرٌ فِي وَجْهِهِ كَذَا قَالَ الشَّرَاحُ وَلَقَائِلُ
أَنْ يَقُولَ الشَّرْطُ مَا يُوْجِبُ الْوَجوبَ عِنْدَ الْوُجُودِ وَلَا يُوْجِبُ الْعَدَمَ عِنْدَ
الْعَدَمِ عِنْدَنَا فَلَا يَصِحُّ هَذَا الْأَسْتِدْلَالُ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَسْتَدِلَّ بِصِيَرِ الْأَدَاءِ
وَوُجُودِهِ عِنْدَ الْوَقْتِ فَيَتَدَبَّرُ بِالْأَدَاءِ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِلْمُؤَدَّى إِذَا اِخْتَلَفَ
بِاخْتِلَافِ الْوَقْتِ هُوَ صِفَةُ الْأَدَاءِ لَا نَفْسُ الرِّبِّ فَإِنَّ قَوْلَهُ طَرَفِيَّةُ
الْوَقْتِ لِلْمُؤَدَّى تَسْتَلْزِمُ شَرْطِيَّةً إِذَا الظَّرْفُ مَحَالٌّ وَالْمَحَالُّ شَرْطٌ
فَلَا حَاجَةَ إِلَى ذِكْرِهَا قُلْتُ لَا تَمَّ الْأَسْتِدْلَامُ لِأَنَّ الْوَعْدَ طَرَفٌ لَا فِئَةٍ
لَيْسَ بِشَرْطٍ لَهُ وَلَوْ سَمَّيْنَاهُ الْمَقْصُودَ بَيَانُ اشْتِرَاكِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ

في شرطية الوقت لها وامتنان الصلوة بظرفية فلا حشو في ذكرها و
سببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يقتضي قبل الوقت
فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم الشرط لا يجوز
ايضا قلت قد يصح تقديم الشرط كتحريم الزكوة على اكل الخمر واما التقديم
على السبب فلا يصح ابدأ وقابل ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرط
ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة اكل الخمر ليس
بشرط للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء فلا يتصور تقديمه عليه
بخلاف وقت كصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلا تقديم
الاداء عليه باعتبار شرطية السببية واما ان بطلا تقديم الشيء
على شرط اظهر من بطلا تقديمه على السبب لجواز ان يثبت بسبب شيء
اولا للوجوب يختلف باختلاف صفات الوقت فانه الوقت اذا كان
كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فنقصا وقابل ان يقول
المتغير هو المؤدى او الاداء والدعوى مسببية نفس الوجوب والاول
ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية
فان قلت لا مناسبة بين الاداء والعبادة ولا بينهما المناسبة بين الاسباب
ومستبانتها قلت السبب في الحقيقة يردف النعم لوجوب الشكر
بالعبادة وهو انما يحصل بالافوات فحصل الافوات سببا مجازا اعلم
بهمنا وجوب وجوب اداء وجود اداء والحل منها سبب حقيقي و
ظاهري فالوجوب سبب حقيقي هو الايجاب القديم منه لو كان ذلك

غيبا عنا فنجعل سببه الظاهري الوقت تنسبنا علينا ووجوب الاداء
سببه الحقيقي لتعلق الطلب بالفعل وسبب الظاهري هو التلفظ
الذال عن ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادائه
وسبب الظاهري استطاعة العبد اي قدرته امسجة لجميع شرائط
التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل ونصب الشافعي الى انه لا فرق بين
وبين الوجوب في العبادات التبدية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات منهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو
كانا متغايرين لكافة الضام فاعدا فعلين الامساك واداء الامساك
وليس كذلك واما في الوجوب المائي فينبهها فرق فانه لزوم اكمال في الزمة هو
الوجوب ولزوم تسليم الى من لا الحق وجوب الاداء فالواجب هو اكمال
والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفروقة بينهما فالواجب
البدني ايضا فانه نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة
ووجوب الاداء لزوم الفاعل فانها يفتقران في الوجود فان المسألة
يلزم الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل للزوم لما كان السبب
سببا لكنه لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فانه قلت عن هذا ينبغي ان
لا يكون صوم المسافر اداء للواجب فلما اشرع بتوجه الخطاب و
يلزمه الاداء كما في الواجب المخير مع الرأى الاصح منه انه واحد لا على
التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر
السبب ووجوب الاداء لزوم في زمان مخصوص لم يكون عبدا كوقت

الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل
الوقت سبب لوجودها ان فان الغرض من وقتها والافال بعض سبب
بهذا التفسير انرفع ما قبل الجزء الذي هو سبب لا يضح ان يكون ظرفا لان
لازم السببية التقييم على السبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض
لا يجوز ان يكون اذن الوقت والا لا وجبت عنه من صار احدا في آخر
الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا
لم يتعين الاول والاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع
والى اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان الفصل الاول
به تعين ذلك للسببية لعدم المأخوذ الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء
ينتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو
بالرفع فاعل يلى يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبل الشروع
لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن فيقبل ان يتم الشروع
بالكسبية ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكنه لما كان
الشروع عقيب اعطى له حكم الاتصال به لانه اصل اتصال السبب
بالسبب فان قلت السبب مظهرنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعبر
الاتصال به قلت الوجوب ينقضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو
ايضا مستبها بواسطة فان قلت ان اتصال الاداء بالجزء الاول فقد
تقررت على السببية والافلا سببية حتى تستقر قلت لان استفاء
السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب

سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المشتق منها تقرر السببية
واحصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لكنه تقرر
السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قبل لو توقف
السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب بموقوف على السبب
فينزله الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية للموجودة في
الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال
المصلي انه صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالجميع
لكان اوجزا واحدا ومنه التطويل اعني اذ الى الجزء الناقص عند
ضيوع الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت
فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقرر السببية اذ الى جملة يعني
ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى جملة يعني كل الوقت يكون
سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكنه عدل عنه الى
البعض للضرورة فاذا ارتفعت عاد الى اصل فوجب القضاء بحقيقة
الكلان فان قلت قبل الوقت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده
اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا
معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء انه وجوبه يكون بالامر لا بالقول
فان قلت لو شرع رجل في انفسر في الوقت المذكور ثم انفسه ينفخ
ان لا يجوز مضاهيه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الزمة وعرفه
مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النقل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في

غيره كذا قالوا وفيه نظر لانه النقل بعد الشروع بالانفساد صار واجبا ولم
يبعد نقله في حوق القضاء ولهذا لا يجوز مضادته فاعدا مع القدرة على
القيام بخلاف حاله الاداء فلا يظهر فيه احكام النقل فلهذا لا يتأذى
عصر امسية الذي وجب في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا في
الوقت الناقص اى في الوقت الذي يقدر فيه فرض الشمس من عصر يومه
لانه الناقص لا يؤدي عن الكمال فان ثبت كل الوقت ناقصا
لنقصا بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسية في الوقت الناقص من عصر يومه
فلما نقص الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كونه العبادة في شبهة
بعبادة الكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف
عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه
تقيد للسببية فيجب في الذمة ناقصا للنقص في ذلك الجزء فيتأذى
بصفة النقص فان قلت اذا سلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم
يصل لا يجوز مضادته في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب
ناقصا لنقص سببه قلت المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتأذى
ناقصا الواجب الذي لم يصير دينا في الذمة لانه النقص في الاداء انما
يتم بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقص لانه
لا جائز له في الغايبة ولقائل ان يقول السبب لا كان في الحال
ناقصا كما ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضى الوقت لا
ينقص بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الغوات لا يصح

في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اصلية للوجوب في جميع الاجزاء ومنه
حكمه ان حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التغير
بغير تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي والاصح
انه شرط لانه فرض الظهر يكون اداء ومضاد فلا يتعين الا بذكر
فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيوع الوقت اى بان ضاها
الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفي دفع الموم يتوهم انه الحكم
ينبغي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاها
الوقت وزالت التوسعة فينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه
لا يسقط لانه الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالسبح في الطواف
وعدم السقوط هنا من ذلك الغيب ويمكن ان يقال الموم الموجب
للتعيين عند الشروع وقد كثر في ذلك بان عند ضيوع الوقت
فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اى لا يتعلق ببعض اجزاء
الوقت بتعين العبادة بان يقول عيبت هذا الجزء للنية
وجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء
يعني بعض الاجزاء انما يتعين بان يقال الاداء به كل التعيين
وتضع الاسباب وليس للعبادة ذلك وانما له الاختيار في
تعيينه فعلا بان يؤدي في اتي جزء به كالحائز اى كما انه
كان في اليقين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعمال

والكسوة والأطعام ولو عتيق أحدهما لا يتعين بل له أن يفعل الآخر
أو يكون الوقت معيّاراً أي مقداراً لذلك الواجب حتى يزداد
بزيادته وينقص بنقصانه وسبباً لوجوب كسوة رمضان أمّا كونه
سبباً فلأنه أضيف إليه وقيل صوم شهر رمضان فانه إضافة
الصوم إلى الشهر دليل على سببته لأن الأصل في الإضافة إثبات
السبب إلى السبب لانه حادث به وقد يضاف إلى الشرط مجازاً
لوجود الحكم عنده وهو شرط لا داية إلا انه لم يذكره لانه عرف من
كونه موثقاً ان الوقت شرط لا داية بخلاف كونه سبباً ومعياراً
لانه الوقت فلا يكون سبباً كما في النذور المعينة ولا معياراً
كوقت الصلوة ولهذا حصرها بالذكر فان قلت السبب ما الشهر
كله أو جزء منه وهو اليوم الكامل فسترناه به لئلا يرد عليه
الكافر اذا سلم في بعض الشرائع لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان
شهاده جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في
الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة إلى الشهر
دليل السببية لانه ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب
ليس بمضاف اليه والاضافة إلى الجزء غير مستموج قلت السبب
الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكنه نقل عنه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية
فيصير غيره منفياً هذا نتيجة كونه معياراً وسبباً فلا يصير غيره

مشترطاً يؤيد قول من قال ان الشهر شعبان فلا صوم
الارمضان ولا يشترط نية التعيين أي نية كونه صوم رمضان
وقال الشافعي رحمه يشترط نية فرض رمضان لان وصف الغرضية
عبارة كمال الصوم بشرط النية بالوصف لئلا يلزم الجبر في
صفة العبادة كما شرط بالاصل قلنا لما صار الصوم متعيناً في
الزمان كان كالتعيين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين
فلا حاجة الى نية التعيين فيصاحب بطلان الاسم أي بطلان نية
الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين
هو لعدم التاكيد اياه ومع اخطاء في الوصف بان ينوي بغيره او
واجباً آخر لانه نوى الأصل والوصف والوقت قابل للأصل
دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق أصل الصوم
فان قلت نية التقليل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك
النية قلت الاعراض انما ينشأ في ضمن نية التقليل وقد لغت
فيبلغوا في ضمنها الا في المسافر ينوي واجباً آخر المشي منه محذوف
يعني بعباد فرض الوقت مع اخطاء في الوصف في حق كل واحد
الا في المسافر فان الصوم لا يصح في حقه مع اخطاء في وصفه
بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه فثبت به لان عندهما المسافر
كالمقيم في هذا الحكم لانه السبب هو شهود الشهر وقد تحقق في حقها
الا ان الشرع اثبت له الترخص في الفطر فاذا ترك الترخص كان

المسافر والمقيم سواءً فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما
سقط منه المسافر صار رمضان في حق ادائه بمنزلة شعبان فاذا نوى
نفل او واجبا آخر في شعبان يصح وكذا في رمضان بخلاف المريض خبر
مبتدأ محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر
او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز
فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحجج بالتصحيح فيقع مانع
عن فرض الوقت وهو مختار في الاسلام وشمس الائمة ونابعهما المقصود
لكن اكثر المشايخ وصحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر
يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة
العجز فكان كالمسافر ونوع بينهما بعض العلماء بان المرض مستوعب الى ما يضر
به الصوم كوجع الرأس والعين والى ما لا يضر به كالمريض الرطوبة ونسبا
المريض وغيره والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول
والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان ينعى اذا
نوى المسافر النفل روى ابيه سماعة عن ابيه حنيفة انه لا يصح بل يقع
عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه حفت
نظرا الى منافع دينه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح
دينه كانه أولى والفائدة في النقل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر
فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابيه حنيفة رجا انه يصح لانه لما كان الوقت في
حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان فينبى بالنفل لانه ان اطلق النية

فلا يفي ان يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض
الوقت يصح نية النفل انصرف اطلاق النية من الى صوم الوقت
او يكون معيارا لاسباب كقضاء رمضان والنذر المطلق هذا هو
النوع الثالث من الموقوت اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود
الشهر وفي صوم النذر النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا
مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني
فلا يكون الاقسام منحرفة في الاربعة قلنا النذر المعين من القسم
الثالث لانه معيارا لاسباب لان سبب النذر كونه سببا بالقسم
الثاني من تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتبادر بطلان النية
ونية النفل لكن لا يتبادر بنية واجب اخر لان تعيين وقت المنذر
حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما
هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين
اي النية من التيسر لانه الاوقات غير متعينة للتصامات فيقع
الانسكاف في اول اليوم من مشروع الوقت وهو النفل ولا يقع في
القضاء واما اذا نوى من التيسر فينقض الانسكاف من اول النهار
بمقتضى الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفوات لانه وقت العزم
بخلاف الاوليين وهما الصوم والصلوة فانها مشروعتان في الوقت
المعين فيفتوتان بفواته او يكون مشكلا هذا هو الرابع من الواجب

الموت يشبه المعيار والنظر كالحج فانه يشبه المعيار من جهة
انه لا يمتنع في عام واحد الحج واحد كالنهار للصوم ويشبه
النظر من حيث ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
وقت الصلوة ويتعين شهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
رحي خلافا لمحمد بن ابيان لا يشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند
ابي يوسف رح مضيئا لانه ادراكه العام الثاني مشكوك فضا
شهر الحج من العام الاول لا واية متعينة فاشبه المعيار وعند
محمد بن ميسرة يجوز تأخيرها عن العام الاول واشهر الحج من
كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت
ان وقت مضيئ عند ابي يوسف رح وموسى عند محمد زال الاشكال
فلنا لان كل واحد منهما لم يجزئ بما حكم به فابو يوسف حكم
بالتضييق للاختياط حتى لو ادرك العام الثاني وجح فيه كان اداء
بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على انه اصل في احيوة البقاء
ولهذا الوماث قبل ادراكه العام الثاني كان العام الاول متعينا
للاداء عند مضيئ الاشكال وانما اختلاف يظهر في التأثم فعند
ابي يوسف يؤثم ان لم يؤز في العام الاول وعند محمد لا يؤثم الا
اذا غلب على ظنه انه ان اخير يغوث لم يخل له التأخير فيضيقا
ويؤثري الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج ثم ظاهر
قال المسلم الواجب عليه الحج بعد حمل مشاوي السفر ان لا ينوي

التفعل فتعين الفرض بدلالة احواله فيصير المطلق اليه ولقائل
انه يقول يشك كل على هذا مسئلة فيصير الوقت فانما ذالم يبع من
الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت في هذه الصورة يشترط
نية التضييق ولا يتأدى بمطلق النية مع وجوه الدلالة من جهة
المؤدى فان المسلم لا يشترط لغوات الفرض باداء النفس لانية التفعل
يعني لو نوى التفعل يقع عما نوى عند نال الدلالة للاتفاق والصرح
وقال الشافعي رح يبلغو نية ويقع عن الفرض لان السفية يجر
في امره نيا صيانة لما له وهو في امره نية اولي فيلغو نية التفعل
ويبقى اصل النية فيؤثري به فرض الحج واجيب عنه بانه لو جرح
التفعل لوقع حج فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا
وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية التفعل مع انه يلزم منه اداء
الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى التفعل بطل الوصف
لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته
قابل للتفعل فيثبت صفة التفعل فيتحقق الاعراض عن الفرض و
مع لا يثبت الفرض والكفار محاطون بالامر بالايمان لانه دم
بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس
التي رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمرشدين
من العقوبات كالحود والعصا عند تقرر اسبابها لانها للزجر
وهم التبع بها وبالعمالات لان المطلوب بها اخر ديني وهم

التي بها فقد آتوا الدنيا على العقبى وبالشرايع كالصوم والصلوة
وعغيرها في حكم المؤاخذه في الآخرة بلا خلاف فيما يقبضون على ترك
اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يقبضون على أصل كفرهم
لقولهم نوح ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول من أصل التفسير
فنثبت أنه الخطأ بمتناولهم في حق المؤاخذه وأما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك محاطون عند البعض ونظم الشافعي والواقفي
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى انه اداء العبادات واجب عليهم لم يبرأ
بذلك انه اذا جاز عليهم في حال الكفر ولا قضاء بها واجب
عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يقبضون بترك العبادات بشرط
تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف ينشأ تبعاً لوجوب الفروع الا يرى ان السيد
قال لعبده تزوج الربا لا ينشأ به الحرية قلنا لم يبرأ انه
ينشأ في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالادلة المستقلة
والصحيح انهم لا يجازطون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
كالصلوة والصوم ولا يقبضون بتركها لقول النبي وم لمعاذ
رضه حين بعته الى اليمن انك لتأتي قوماً اهل الكتاب
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان علم
اطاعوك فاعلمتم ان الله نزلنا عليكم خمس صلوات

فان علمتم
فان علمتم

في كل يوم وليلة احدث فهذا نصريح بان وجوب اداء الشرايع ينشأ
على الاجابة بالايمان فينبذ ما يحتمل السقوط لانه لا يحتمل السقوط
كالايان فانهم مخاطبون بالتقاضي محل خلاف هو الوجوب في
حق المؤاخذه على ترك الاعمال بعد الانتفاء عن المؤاخذه بترك
اعتقاد الوجوب لا الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعتقاد
ومنه اي من انما خص النهي قدّم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة البقي للمنهى عنه ضرورة
حكمة الناصي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث
المذكورة في الامر في قيود التعريف والاختراعات وبما اشترافنا
في احسن من انه شرعي او عقلي آتية في النهي وهو اي المنهي عنه
اما ان يكون قبيحاً لعينه وذلك نوعان وضعاً وشرعاً منصوصاً
على التمييز من نوعان لك النوعية التي تكون باعتبار امور او
لغيره معطوف على قوله لعينه وذلك نوعان وضعاً وشرعاً اراد به
يكون لازماً للمنهى عنه بحيث لا يقبل الانتكاس ومجاورة اراد به
ما يكون مصاحباً ومفارقاً في الجملة كما كفر مثال لما قبح لعينه وضعاً
لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقداً
من غير ورود الشرع به لان قبح كفراً المنعم وكوز في العقول
وبيع آخر مثال لما قبح لعينه شرعاً لان العقل يجوز بيع الحر كما

عرفت في رغبة يوسف عليه السلام وانما يبيح شرعا لان البيع مبادلة
المال بالمال شرعا والترك ليس بمال فتكون حقيقة ببيحة شرعا لا
وضعا لان العقل لا يحكم ببيحة وصوم يوم النحر مثال لما يبيح لغيره
وصفا قايما بالمنتهى عنه يعني انه منتهى عنه لا بذاته لانه في ذاته انفسا
لله بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وصيافة وفي الصوم غير انفسها
واختل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصاد من جهة الوصف
له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم و
وصف الجزاء وصف لكل والبيع وقت النذر مثال لما يبيح لغيره
لمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل للانفكاك عنه
اذا قد يوجد الاختلال بالسعي بدون البيع بالملك في بيته والبيع
بدون الاختلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطئ الحائض
منتهى عنه معنى مجاور وهو الاذى لانه لا في وطئ المنكوحه جائز
وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة في الارض
المقصوبة منتهى عنها لشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل
ممكنة بان ياذن مالكها فان قلت لان زوال لزوم الاذى عن الوطئ
حالا كحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حالة الغضب فانه لو
اذن المالك او طهرت انما يبيح لم يكونا منهيين والحكم في حال
المنتهى قلت ليس الحكم في حال كونها منهيين بل المراد منه ان كان
خلو الوطئ والصلوة عن الحركة في هذين الحالتين بعينها بخلاف الصوم

يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن صيافة الله تعالى اعلم
ان الموجب للبيحة لا كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كان
اشد اتصالا به فوجب فساد المشروع لانه الشارع في الصوم
في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع صار صائما و
الصوم منتهى فامر الشارع بقطعه وعدم لزوم مضائه وقد عرفت
ان الوقت داخل في تعريف الصوم وكان اخل من قبل الوقت
بمنزلة الوصف للصوم لان وصف الجزاء وصف الكل وصار
تأثيره اشد فسادا مضارا ما انعقد به مشروعيا ومختورا وفي
المضى عليه تقرير ما انعقد به مشروعيا وهذا واجب عند البعض
خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فخرج بجانب
الترك فلم يلزم القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة
لامن جهة انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر
المنتهى عنه وقال لله عني صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قال
لله عني صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت عدا وكذا الغد
يوم حيضها صح نذرها بخلاف الصوم في الاوقات المكروهة فانما
وجب قضاؤها لان بعضها من القيام في الصلوة والقراءة كان
عبادة وان لم يستم صلوة ما لم يجتمع ولم يقيد بالسجدة والمنتهى
عنه فيها هو الصلوة والمضى فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل
وهو واجب تحصيل للطاعة وتحصيل للمعصية وبترك المضى يكون

استناعا عن معصية بطاعة وارثك بأبالمعصية وهي ابطال العمل فرجت
جهة المصية فاذا تركه يترك القضاء واما لو نذر صوم يوم العيد حتى لا
لم يصير مكبرا للمعصية بنفس النذر وفي القسم الثاني لما امكن الانقضاء
او جبت صحت البيع وقت النداء حتى افاد الملك بلا قبض مع كراهة
التشريع فان قلت ان ارادوا بالكره كراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعل محذور اذون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل
الاول وقد فرض دون هذا خلف وان ارادوا بها كراهة التشريع
يترك ان لا يكفر مستحل وطهي الحايض والمنصوص خلافه قلنا اختار
انها كراهة تشريعية وانما يكفر مستحل لان حرمة ثبت بالاجماع كذا
في شرح الاكمل وجامع الاسرار وفيه ثامن لان وطهي الحايض اذا كان
مكروها كيف ثبت حرمة والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهو
مالها وجود حسا من غير توقفه عن الشرع كالقتل والزنا وشرب
الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول هو
القبيل لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي العبرة كالمعنى
عن الوطئ حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسية وعن المشي في
نعل واحد فان الدليل على ان النهي لمعنى الاذى والمشفقة لا
لعينه هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي النهي عن الافعال التي
يتوقف معرفتها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققها بين

الملك قبل قلنا كان الموجود قبله بينهم مبادلة المال بالمال او **بالمال**
بالمصلحة والشرع زاد على ذلك احلية العاقدين ومحلية المعقود
عليه وغير ذلك وفي عليك المنافع بعوض اذا الاهلية والمحلية
وكون المستاجر معلوما والاجرة والمدة معلومتين ومعرفة ما بهذه
الشرايط موقوفة على الشرع كذا قال الشارح ولقائل ان يقول ما عدتم
من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انما افعال واما معرفتها من
حيث كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص
اذا كان المقتول محقوق الدم على التابيد وقد قيل بآية كذا عمدا
ولا يكون القاتل ابائا وكذا الزنا من حيث كونها وطئا في القبل في
غير الملك وشبهة وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل
موجب للرجم او اكله فلا يعرف الا بالشرع فلا فرق بين العامين
فالصواب ان يفسر الافعال احسية بما لم يتصرف الشارع
فيه بجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي انفصل
به وصفا اي يقع على القسم الذي يفتح للمعنى في وصفه يعني يبقى المنهى
بعينه بعد النهي مشروعا باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه
قبليا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهي عن بيع امضاء بين الملاقيح
وصلوة المحرث فانها افعال شرعية فتحت لعينها وما ذكرنا
يعرف ان اطلاق امض عن قيد المطلق وعن الاستثناءين
اجازة محل فان قلت النهي عن كسلوة في الارض المفصولة نهى

عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اجتمع
به مجاورا فلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة
الرائدة وهي كونه اشتراطا او مجاورا له كما ان القبيح لعينه
يفيد التحريم بقسميه عن غير نظر الى كون احدهما وضعيا والاخر
شرعا حاصل ما اتصل به وصفا بالذکر لكونه اكثر واشهر فان القبح
ينبت اقتضاء للمنهى عنه فلا يتحقق اى لا يمكن ان يثبت
القبح على وجه يبطل به اى بذلك الوجه المقتضى وهو النهى بانه
ان الله تعالى عز وجل عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه مقصود
الوجود حتى يكون العبد مبتلى به ان يفعل شيئا او يتركه
فيثبت ولو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا ولا
يكون وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث كمن قال لا نسى
لا تظر فيبطل النهى المقتضى وفيه ابطال القبح المقتضى فيعود
على موضوعه بالنقض واذا حمل القبح على القبح للغير يكون المنهى
عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى
ايضا محفوظا وكيفية ان النسخ عبارة عن دفع حكم شرعي بديل
شرعي متاخر والنسخ تفرق في المحا طيب بالمنع لانه موضوع
لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم
ذلك الشيء فلا يثاب عليه والعدم في المنهى عنه بناء على الامتناع
الاختياري والاول بناء في الوجود والثاني لا بناء فيه ولقائل ان

يقول

يقول انه بعد كونه مضارة على المطلوب يرد عليه ان النهى قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان ثم هذا الدليل يبطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى
عنه مقصور الوجود ويمنع قولهم والا يكون مستحيلا بان لا يتم
استحالة عقدا وعدم المبرور عنه لا بناء في الامكان الذاتي
ومنه التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالابا
مع علمه تعالى بانتفاء وقوعه كونه ممكنا بالذات والا قرب ان يقال
الشيء اذا كان مشروعا ثم منى عنه دل على ان عينه ليس بغيره
لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في اجملة ولهذا يفرق
بالمسائل على ما مره من الاصل اى لكون النهى عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال
وفي احدى اقسامه قبض فاضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو
شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاخذ المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اصل الاحتفاق كالبيع بالخمر وغيرهما وصوم
يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصل اما في الربوا
او البيوع الفاسدة فذات الزكوة وهو الايجاب والقبول
ويجوز من الاصل في الحمل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل
به القبض وانما شرط القبض لكونه فاسدا واخره لا شأن

ملك البمين كجمل المية واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع
فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يقطع
ويغيب وفي الهداية لو صامه يكون مؤذياً لانه كذلك الشريعة غير
مشروع بوصفه وهو الذريع الزايد في الزوا لان المبادلة لم يوجد فيه و
لكون الزايد فرع عليه عزير فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع
الفاسدة كالوصف لانه امر زائد واحتمال غير متقوم فعملها ثمتاً
يقدره لكون الثمن غير مقصود ولهذا لو ملك قبل القبض لا ينسخ
العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو ملك ينفخ فحجر
التمن تابعاً وجارياً مجزئ الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بال
الحل ولا يلزم من قبض الوصف قبض الأصل كالألأ اذا اصفرت
والنهي عن بيع الحر والمضامين جميع مضمون وهو ما في ظهور الآباء
والملاحق جميع ملغوبة وهي ما في ارقام الامتيازات ونكاح المحارم
مجاز عن التقى هذا جواب عما يرد نقضاً على اصلنا وهو ان هذه
التصرفات شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها و
ليس كذلك لان هذه العقود لا تنقذ أصلاً ولا يضيف ملكاً فاجاب
بان التبرع عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات نسخاً لعدم محله اي محل النهر
ولما قيل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرفت ذلك من جهة
مجازاً عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح

وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على مشروعيتها هذه
الامور قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباهة بالاباحة الاصلية
فلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخاً
فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي دم في الابداء وحيث لم
يتم عنها في اول زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت علمه صلى الله عليه
في زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت
قوله والنهي عن بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر بيع
لعينه ولا يكون مشروعاً اصلاً فلنا ذكر هناك باعتبار اقسام البيع
ومصرها باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي رده في
البا بين اي في احسينه والشرعية ينصرف النهي مطلقاً الى القسم
الاول اي الى ما قبض لعينه فلا يكون مشروعاً الا اذا دل الدليل على
خلافه كالتبرع عن القربان حال احبض فيكون صحيحاً لغيره مرة
اختلفت نظره في ترتيب الاحكام عليه مثلاً الشارع وضع بعض افعال
المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى
عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي شيئاً لعينه حكمه بارتفاع
الوضع الشرعي لثمتا في بين الوضع الشرعي والقبض الذاتي فلا يكون صوم
يوم العيد سبباً للثواب والبيع الفاسد سبباً للملك ومن جعده
شيئاً لغيره يترتب عليه حكمه قولاً بكمال البتة حال اي فائلاً بان
النهي يقتضي البتة مطلقاً ومطلق منصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما

فتنا في الحسن في الامر اي قلنا الامر مطلق يقتضي ان يكون المأمور به
حسناً لعينه لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة لكنه تكذيب من قال
نهي الشارع لا يقتضي القبح وسمى من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا
الامر في اقتضاء الحسن حقيقة ولان النهي عنه معصية ومعصية حرام
فلا يكون مشروعاً لان كونه مشروعاً يقتضي ان لا يكون حراماً لا بينهما
من التضاؤ فلا يجتمع كونه منهيّاً عنه مع كونه مشروعاً قلنا لا تتأني بين
القبح والمشروعية لتغاير الجبهتين اصلاً ووصفاً فانه مشروع باصله
وممنوع بوصفه ولهذا اي لكون النهي عنه قبيحاً لعينه قال الشافعي رحمه
لا يثبت حرمة المضاهرة بالزنا لانه لا ينافي من حيث ان الاجنبية
التحقت بالامارات حتى صحت اكلوة والمساورة بها والزنا حرام
محض فلا يكون سبباً للنعمة اذ لا بد من النسبة بين احكم والسبب
جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصد بل يوجبها الولد لانه جزء من
الواطئ وهو موطوءة لكونه مخلوقاً من ما بينهما فيحمم الولد عليهما لان
الاستمتاع بالجزء حرام قال النبي صلى الله عليه وسلم نكح اليد ملعون ثم تعدى
الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والاولاد
فكان كل منهما بعضاً من الآخر بواسطة الولد فانهم ما هو سبب
الولد وهو الواطئ ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام
المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالاً او حراماً لانه خلف عن
الولد وهو عين غير متصيف بالحمل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا

اصلي من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود
الواطئ مرة لشبهة البعثة قلت سقطت حرمتها لضرورة النشر
ولا يفيده الغيب الملك يعني اذا غيب شيئاً منك ونقض
بالقضاء بملكه الغائب عننا وعنده لا وثمة اختلاف تظهر في ملكك
الاكتساب ووجوب الكفيل ونقض البيع له ان الملك ينفذ يحصل
بها الا انك الى مقاصد الذين والدنيا والغيب حرام فلا يكون سبباً
لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغيب مقصداً بل ثبت شرطاً
بحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبراً لما فات والفايت
ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتماع البدل والمبدل منه
في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك ثبت شرطاً
لهذا الضمان فيكون حسناً لحسنه ولما خرج المقتضوب من ملك
المالك يدخل في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام
وكم من شيء ثبت منماً ولا يثبت مقصداً وهذا اختلاف بناء على
ان الضمان بمقابلة العين عندنا ومقابلة اليد عنده في الحاجة
الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون
سفر المعصية كسفر الآبى وقاطع الطريق والباغي سبباً للحرمة
وصحى قصر الضلوة لانه لا ينافي جوابه ان سفر المعصية ليس يقتضي في نفسه
بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت
النداء فيصير سبباً للحرمة ولا يملك الكافر مال المسلم بالابتداء

اي بالاجزاء الى دار الحرب لان استيلاءهم معصية فلا يكون سببا
للنعمه جوابه استيلاءهم انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم
ولا اخرجوا اموالنا الى دارهم لم يبيح محترزة لانه اما باليد او با
لدار وقد عديما فيكون استيلاءهم على مال مباح فيمكنونه فان
قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال احسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد ببيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية
سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسييا فان قلت ابتداء الاستيلاء
وردد على محل معصوم فلا يضيء زوال العصية بعدم كونه اخذ
صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان صحت في يده يضمنه قلنا
الفصل محمد له حكم الابداء في حالة البقاء كانه يحدث ساعة
فساعة كما في لبس الثوب في حق احدث والاستيلاء فعل محمد
مضارع الابدخال في دار الحرب كانه استولى على مال غيره معصوم
ابتداء وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه يجوز بيعه واكله لكن يجب
عليه ارساله فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء عظيما للحرم واليهام
وهو في اللغة بمعنى الشايل وفي الاصطلاح ما ذكره المتص اخرة
عن احاط لان كاجزاء عن العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما تناول
اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع ههنا انتفاء بذكره في الحاش
وهذا كالجنس افرادا خرج به حاض العين كنية لانه لا يتناول الا
فردا واحدا واسماء الاعداء ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا

بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واما
العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فمقول فما تناول
افرادا جنس شامل للمشارك متفقة الحدود خرج به المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل التشمول احترزه
عن النكرة في سياق التفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود
لكن على طريق البديل لا التشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال
العام مسلمون لا افراد مشتركة في معنى المسلم ويزيدون لا افراد مشتركة
في التسمية يزيد فانه اي العام قبل اخصوص يوجب الحكم فيها
بتناوله قطعاً اي بحيث يقطع الشهادة عندنا كالحاض وقال
الث فاعني موجب ليس يقطعي لانه كجمل ان يختص كما قال الله تع
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول
نعيم ابن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا
يبين القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازماً له حتى
يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة
لا ترفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع
والتكليف بما ليس في الوضوح كذا قيل ولقائل ان يقول لانم لزوم
التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل
فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند المحقق
يمكن ان يجاب عنه بان ارادة اخصوص لا سقط في حق العمل

بالافتقار سقط في حق العلم بالطريق الأولى لأن العلم على القلب
 والقلب أصل وعمل أجوارح يتبع له فمضى سقط في حق التبع فمضى
 حق الأصل أولى فان قلت جز الواحد محتمل واحتماله ساقط في
 حق العمل دون العلم قلنا ذلك احتمال ناشئ عن دليل وهو القطع
 لكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال وفائدة الا
 اختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس
 وجز الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب
 يجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به أي بالعام بهذا نظير كون العالم
 موجبا بعد لوله قطعيا كحديث العريين غرته وأدب جذاذ عوفات
 تصغير ما عرّيته وهي ضيقة ينسب اليها العريون سقطت يا
 التصغير عند النسبة كما يقال في حيفة متقى وهو ما روى ابن
 مالك رضي الله عنه ان قوما من عريّة أتوا المدينة فلم توافهم فاصفرت
 ألوانهم وانتفخت بطونهم فادّهم الرسول صلى الله عليه وسلم ان
 يخرجوا الى ابل الصدقة فيشربوا من البائنا وأبوا لها ففعلوا
 ففحقوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة وأساقوا الابل فبعث رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في أثرهم قوما فاقبذوا قامة بقطع ايديهم وارجلهم
 وشمل اعينهم وكرهم في شدة الحر حتى ماتوا هذا حديث حاض
 ورد في ابوال ابل شيخ بعوله صلعم استنبرهوا عن البهل لان
 البهل هائم يتناول ابوال ابل وغيره لان القام فيه للجنس في ضمن

المشتقة فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولولم يكن العام مثل الخاص لما
 صح نسخ الاول بالثاني وحديث العريين مقدم لان المشتقة
 التي تضمنها منسوخة بالافتقار لانها كانت في ابتداء الاسلام
 قلت امّا يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال
 آخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يبرح امّا
 قلنا الاحتمال الغير الثاني عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
 الواحد الذي لا قرينة له مساو لا حتمالات كثيرة لا قرينة لها
 واذا اوصى بالعام لا يساهن ثم باللفظ منه لاخر يعني ثم اوصى
 بعض قائم لا يساهن آخر ان اخلقه للاول واللفظ بينهما مضاف
 لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساوات بينهما في
 الوضعية باللفظ فيكون اللفظ بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زيادته
 وخبر الاسلام في البيروني المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في
 شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات فاضحى ان من اختلف
 فيها فإرواية شاذة وهو اللفظ عند ابي يوسف للتثنية سواء او
 صاه بكلام موصول او مفصول لان الوضعية لا تلزمه شيئا في
 حيوة بل بعد ثمانية فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوضعية
 بالقرينة لانه وبالخذلة لاخر وعند محمد اسم قائم بين اول اخلقه
 واللفظ فكان ايجاب اللفظ للتثنية تخصيصا وتخصيص العام انما
 يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون

الفص بين ما جلت ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول
الحمة ولهذا صرح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الحمة
من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعائم حقيقة بل الفص جزءه ولا
يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاتاً لكنه يشبه بالعام من حيث ان
الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله تعالى عليه الماد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف
على ذلك والذكر بالله مع بقية كلمة على والذكر بالقلب يستعمل
غير مفرونة بها كذا في المحيط هذا تفريغ آخر على كون العام قطعياً
معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامداً
حال الذبح لا قبل اكله عندنا وكل عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص
من قوله تعالى لم يذكر اسم الله عليه بحجر الواحد وهو ما روي انه صلعم
قال مسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي اول سيم وبالقياس على
الناس فان من يشي اسم الله تعالى حال الذبح يجوز اكله اجماعاً
فيحل في العام قلنا لا يكل اكله لانه منهي عنه والنهي يعتق التجرم
وكلمة ما عات قطعاً في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بحجر الواحد
والقياس الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت
العام ما يمكن العمل به وصرنا لم يبق تحت النص الاحالة العهد
فلو اتجى بالنسب لم يبق النص معمولاً به قلت يجوز ان يراد ما
ذبح كغير الله تعالى كذبايح المشركين للاموات والميتة بدليل

ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا اننا كلون مما قتلتم ولا تأكلون
كلون مما قتل الله تعالى فاذن الله تعالى الآية واجاب بكواب اعم و
بين الحمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر مع ان
الحال العام بالتأنيب غير مستقيم لانه انما يبيح عاجز مستحق
للنظر والعامد جازي مستحق للتغليظ ومنه دخل كان انما يبيح لا
يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وحجر الواحد صورة المسئلة من كان
مباح الدم برقة او زني او غيرهما فالجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا
ولا يؤذي ولكنه لا يطعم ولا يئتي حتى يضطر الى الخروج فيقتل
فارجح الحرم ويقتل عند الشافعي لانه ايجازي قد خص من الآية بقوله
صلوات الله دم الحرم لا يعيد عاصياً ولا فارقاً بالدم وبالقياس على
الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفي في الحرم
فلما لم يبطل اذ كان كحقيق فاعلاهما اولي لانهما اي لانه قوله
تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى ومن دخله كان امناً
ليس بمخصوصين فان التأنيب غير مخصوص من الآية الاولى لانه التأنيب
ذاكر فان الشارع اقام كونه مسلماً مقام الذكر للمعز كما اقام الاكل ناسياً
مقام الصوم والقائل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره
من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصوصاً ولين سلم انه
مشهور منعاه لا يقطع العقوبة في الآخرة واما الاطراف فساكتة
مسك الاموال والآية تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم

أما والتصغير في كان يرجع إلى نفس الداخل دون مال وطرفه ولقائل
ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يستغنى فيموت جوعاً وعطشاً كيف
ينبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالاية مشكك لان ضمير قوله
راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا
دخل البيت فيصح التمسك بها وينبت الحكم في الحرم لعدم القائل بما
لفصل فاما اذا سلم الخصم ان دخول البيت بعينه الاثني دون الحرم
كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالاية مستحضر فقلنا صفة
الاثني نعم البيت والحرم قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرمنا آمناً
ولما اخذنا الحرم حكم البيت في الاثني صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير
الى البيت من اولى للحرم وهذا قال فيه آيات بيئات مقام ابراهيم
ولم يقص في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المارد
من مقام ابراهيم ما قام فيه وتعب من البيت فاسد لانه يقع ضمن
الآيات بالمقام اذ هو عطف بيان لآيات وليس في كون البيت متعبداً
له آيات بل هي ظهور قدريه في الصحرة الصماء وغوصه فيها الى الكعب
فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه
بعد كون التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما يتناول عند
الشافعية واما عند اخفئة فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مفاد
به احذر بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية و
بقوله لفظي عن العطف كقوله تخ خالق كل شيء فاما ان خصوص منه كذا

في بعض الشروع ولقائل ان يقول المارد من الشيء في قوله تخ خالق كل شيء
العموم بقرينة اضافية انما لاي الية فلا يتناول فكيف يكون مخصوصاً بالعقل
وتخصيص العيني والمجنون من مطالبات الشرعية من هذا القبيل وعن
احسنى نحو قوله تخ واؤريت من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ
ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية
لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطاً له اولى مرة لا
داخلاً في ما نصبه كذا قال شارح ويمكن ان يجاب عنه بان المارد بما
المقارنة ان لا يعرف تأخر دليل تخصيص لان يصدر ما من الشيء
صلى الله دم فيمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كالم
يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير دليل مستقل
يكون حجة بلا شبهة اتفاقاً اذا كان المحرر معلوماً معلوماً او مجهولاً
كالربوا خص من قوله تخ واحل الله البيع وحرم الربوا لان الربوا لغة
هو الفضل ومجرد الفضل ليس بجرام فقبل ورود البيت يكون نظيراً
للخصوص مجهول وبعد بين النبي دم الربوا بالاسماء الالة وصحة
تعليلها يكون نظيراً للخصوص معلوم واذا قصر بمقتضى نقل محل يبقى حجة
قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبننا انه لا يبقى قطعياً في
يجوز تخصيصه بجزء الواحد كما خص الشيعة والعجائز من قوله تخ فاذا
اسلخ الاشهر الحرم فامتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله صلعم
لا تقتلوا المشركين والعجائز بعد تخصيصه بآية الاستيذان وهي وار احد

من المشركين استخارك فاجره لكنه لا يفسد الاحتجاج به اي بالعام
بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي
عنه في ميراثها بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر
والفاجر خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر
رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج لقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقه فانها تجتمع بها مع
ان سرقة ما دون النصاب والسرقه من غير الحرز مخصوص بالاجماع
عملا بشبهة الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه
الاستثناء من جهة الحكم لان كلاهما لبيان ان المحصوص ومستثنى
لم يدخل تحت الحكم ويشبه التاميز من جهة الصيغة لان كلاهما
منقول بنف فان كان المحصوص مجهولا فجهالة توجب اجهالة في
الباق كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة قطعية كالمجمل قبل البيان و
باعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم
وجهالة لا تنعدي الى النص لاستقلاله فعلمنا بالشبهتين وقلنا
يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة كجمل
التعليل لانه نص منقول وعلى تقدير التعليل يصير قدرا مبتدأ ول
العدته مخصوصا بما يتناول العام وذلك القدر مجهول فوجب
جهالة جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصلح التعليل لانه شبهة بالا
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصل اذ به يتبين

4. ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج والعدم
لا يقبل التعليل لانه التعليل لتقديرية الحكم الثابت في الأصل
الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة فلا يكون قطعيا فان قيل
ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي حجة اذا كان مخصوص
معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما فرق لانه موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لانه
ان يكون العدة غير الوصف الذي جعل عدة فان قلت دليل
المحصوص لما شابه التاميز والاستثناء وطحا لا يقبل التعليل
فدليل اختصاص كيف يقيد قلنا المانع في الاستثناء عدم الا
الاستقلال وفي التاميز عدم خلوصه من معنى المعارضة اذ لو عطل
صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع
فاصل التعليل مضار كما اي صار دليل الخصوص على القول الاول
الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار نظير هذه المسئلة وهي
اذا باع عبدين بالثمن على ان بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه
اي فصل ثمنه صح البيع وبزوم العقد في الذي لا خيار له فيه لعدم
المبيع والتمس فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه مجمل
قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار له فيه كما جعل

ابوح في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحر شرطاً عاماً
لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلاً للبيع واشتراط قبوله لم يكن من
مقتضيات العقد فكان شرطاً مفرداً وفي مسئلتنا العبد الذي فيه
اختيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطاً في البيع
فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلاً
بالقن كما جعل ضمن جمع بين من يبيع نكاحاً وبين من لا يبيع كل
المسمى موداً لمق يبيع قلت لان الموضع في البيع ينقسم على جزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن في مقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرخص بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض
بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزئته المحل وانما يقابل له بما
باعتبار المراجعة فاذا لم يبيع نكاح احداهما لم توجد المراجعة فلا ينقسم
وجه كونه مسئلة نظرية دليل اختصاصه بالعبد الذي فيه اختيار داخل
في الاعتقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط
متديلاً فيكون كالتنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده
بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهة بان يكون
كالمتخصص الذي له شبهة كالتنسخ وشبهة بالاستثناء فرعاية
شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربعة لان كل من العبد
بالنظر الى الايجاب مبيع ببيعاً واحداً فلا يكون بيعاً بالخصه ابتداءً
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كونه محلاً لاختيار غير داخل

في الحكم يقتضي مناد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو
جعل ما ليس بمبيع شرطاً لقبول المبيع فله رعاية الشبهة قلنا
ان علم محل الخيار وثمة صحة البيع لشبهة التناسخ وان جعل احداهما
لا يصح لشبهة الاستثناء وقيل بقوله بعينه وسعى ثمة لانه ان عدم
العقد ان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه اختيار
او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث
علمنا بشبهة الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والتمتع مجهولين
لانه باشتراط اختيار كانه استثنى احد العبد من العقد باعتبار
حكم بخصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالالف
الا احدهما بخصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا وفي الصورة
الثانية يصير المبيع مجهولاً فيصير كانه قال بعت هذين العبدين
بالالف الا احدهما بخمسائة وفي الصورة الثالثة يصير الثمن مجهولاً
وجهالة الثمن ابتداءً تمتنع صحة العبد ويصير كانه قال بعتهم
بالالف الا هذا بخصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها
دون شبه التناسخ لانه لو اعتبر شبه التناسخ فيها فسد شرط
اختيار لانه يكون كالتنسخ المجهول والتناسخ المجهول يسقط بغير
ويبطل واذا بطل شرط اختيار لزم العقد في العبد وهو خلاف
ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكيف
ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع التدبر قلت محل اخبار

لا يدخل تحت الحكم نصير الثمن مجهولاً من الأبداء بخلاف المدبر فانه
يدخل في العقد والحكم جميعاً لانه قابل له بعضاء القاضى ثم يجزئ فتحت
جهالة الثمن وقيل انه اى العام المخصوص بسقط الاحتياج به اى لا
يكون موجباً للحكم اصلاً بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصص
معلوماً لقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة او
مجهولاً كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم فهذا هو القول الثاني
وهو مذنب الكرخى وعيسى بن ابان كالاكتفاء بالمجهول يعنى تشكوا
بان دليل المخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اى من الاستثناء
ودليل المخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الحكم قالوا اذا كان دليل المخصوص
مجهولاً فجهالة توجب جهالة الباقي وان كان معلوماً يكون معلولاً لا استقلالاً
وكون الأصل في النصوص التعليل فلا بد من اى كم فرد من افراد العام خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً ايضاً فصار اى دليل المخصوص على هذا
القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بمن واحد فانه باطل لان الحر
لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال مضار العقد واداً على العبد
ابتداءً بالخصه بان ينقسم الالف على قيمة العبد كبيع وقيمة الحر بعد
ان يفرض عبداً فهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فانه يقول بمن
واحد لانه لو فضل الثمن بان قال بعتهما بالالف كل واحد جسمانية صح
في العبد عند جهالة الف لا يبيح ربح وقيل انه اى العام بعد المخصوص
يبقى كما كان قبل المخصوص من كونه قطعياً او ظنياً على اختلاف

المدبرين اعتباراً للناسخ لان كل واحد منهما اى من المخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمثله
وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولاً يسقط بنفسه لانه
مجهول لا يصلح ان يكون معارضاً للمعلوم فيبقى العام على ما كان قبل
المخصوص وان كان معلوماً لم يكن محتملاً للتعليل كما ان الناسخ ليس
بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بمن واحد وسمى لكل واحد منهما
ثمناً وحكك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهاكك
لتعذر التسليم وضح في الخى بخصه لان اجهالة باع عارض فكان كما
تسخ لان طلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفع بعد بثوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد بثوته والقول
الرابع وهو مذنب فانه الأصوليين ولم يذكره المحقق وهو ان دليل
المخصوص ان كان مجهولاً فكما قاله الكرخى وان كان معلوماً فكما الاستثناء
والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل المخصوص فيبقى العام على ما كان عليه
من القطع والجواب عن كلا الفريقين اى فيما ذكرتم اعمالاً بالاشبهتين
واعمالاً للآخر وليس احد الشبهتين أولى من الآخر فالعمل بكليهما أولى
وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل لكونه غير مستقل
بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالتصنيف والمعنى اى يكون اللفظ
مجموعاً والمعنى مستوعباً او بالمعنى لا غير اى يكون اللفظ مفرداً موضوعاً
للمجموع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن لفظ مفرداً

سواء كان جمع قلة او كثرة او معترفاً او منكراً هذا مختار في الاسلام
وتبعه كمن قال ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعي الدلالة فيما يتناول اذا
لم يوجد المخصص واجمع المنكر يحتمل لكل واحد من المجموع من الثلثة
الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناول لانه ليس بشامل
لجميع فضلاً عن القطع وايضاً كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا
ليس كذلك قلت لان عدم تناوله بل هو محمول على اجمع عند عدم
المانع سلمنا ذلك لكنه القول بكونه قطعياً الدلالة انما يكون في العام
المتفق فيه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجب قطعياً كوجب العام
الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان جمع المنكر يحتمل
التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجي الآموني كصفة
من انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغة
مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى
ويجمع رماح رماحين ورباحات قلت هذا شاذ ومارده ان القوم يثنى
ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد فلو قال
القوم الذي دخل هذا الحصن فكذا دخل واحد لم يستحق شيئاً فان قلت
اذا لم يتناول فكيف صح استثناء ^{الواحد} القوم في قولك جاءني القوم الازيد
قلت من حيث ان مجي المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم
متعلقاً بالجميع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد منه كما في

قوله بطريق رفع هذا اجماع القوم الازيد وهذا كما يضح ان يقال عندي
عشرة الا واحداً ولا يصح العشرة زوج الا واحداً اذ ليس الحكم على
الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتمل ان العموم اذا قلت في الشرط من زارة
فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من
في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى اخرهم واذا
قلت في الجزاء اعطيت من زارني درهما يستحق كل من زار العطيته
واختصاص في بعض مواضع الجزاء كما اذا قلت ذرت من اكرمني وتريد
واحد بعينه هكذا فسره بعض الشارح ولقائل ان يقول من قد يكون
حاصلاً اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولاً فله من الثمن
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم واختصاص
ثابت في الجميع اما في الجزاء فقط واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة
واما في الاستفهام فلان لم نفهم بقوله من في الدار يريد واحداً والاصل
فيها العموم بعني الكثير الشايخ في استعمالها العموم ومن في
ذوات من بعض معنى وضع من لان يستعمل في ذوات من بعض
لقوله صلعم من قتل قتيلاً فله سلب فان قلت يحتمل ان يكون
عاماً للعموم صفته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض
السامعين لم يكن من اصله ومع ذلك فمما منها العموم كما اى
وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يستعمل في ذوات ما في الدار كما
اجاب ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت

اذا كانا من محتملات من واما فما المعنى الموضوع لها قلت وضعتا مبرهنة
في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن
خاص او عام فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو مفوض فشا واعتقوا
هذا تفريع على كون من عادة فان قلت كلمة من عادة وكلمة من في من
عبيدي قرينة اخصوص لانه للتبعض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل البوع
رج في قوله لاخر من شئت من عبيدي عتق فاعتق وقال لا يكون له
ان يعتق الكل بل لا يعتق منهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء
من عبيدي للبيان دون التبعض لانه لا أكد العموم باضافة المشية الى
عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعض فحمل على البيا
بخلاف قوله من شئت من عبيدي لانه المشية اضيفت الى خاص ولا يدل
على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كما قال القسراج لكنه ليس بـ يدل
قوله تع ومن يشاء الله بضله عام مع ان المشية مستدة الى خاص
وهو الله تع مثل الاولى ان يقال في الفرق ان من يحمل التبعض والبي
فالتبعض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل
بعموم من وتبعض من وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد
بمشية مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من
العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لانه المحط لو شاء عتق
الكل سقط معنى التبعض بالكناية فان قلت هذا ظاهر في تقدير تعلق
المشيئة بالكل دفعة واما في تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق

على كل واحد ان شاء الله المحط صفة حال كونه بعضا من العبيد قلت
تعلق المشية لكل على الانفراد امر باطل لا اطلاع عليه والظاهر ان
تعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من معنى
البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في
ضمن الكل او بدون وحي لان ان التبعض متيقن وان قال لانه ان
كان ما في بطنتك غلاما فان حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق
لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما وهذا تفريع على ان يكون ما
عادة فان قلت على هذا فيقيم من قوله تع فاقرؤا ما ينشر من القرآن وجوب قراءة
جميع ما ينشر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسر دل على ان
امراد ما ينشر بضمة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا وما
يحيى بمعنى من كما في قوله تع والشمار وما بناها اي ومن ينسبها مجازا الى
اشارته التسهيل بقوله وما في الغالب لا لا يعقل والغلبة عدالة
الحقيقة وكذا من يحيى بمعنى ما كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه ويذكر
ما في صفات من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعماله
في ذوات ما لا يعقل يقول ما زيدا فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل
للاحاطة على سبيل الافراد اي كلمة كل عادة بمعناها دون صيغتها بغير
يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معناه
فيشاول كل فرد على الاصله وصحى تصحب الاسماء لانها لازمة
للاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فتعربها اي الاسماء ولهذا ان قال

كل امرأة تزوجها نهي طالع يعنى الافراد ويحتمل بتزويج كل امرأة
ولا يعنى الافعال حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة
فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجب عموم افرادها كما قلنا وان
دخلت على معرف اوجب عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم
كل رمان مأكول وكل الزمان مأكول بالصدق اى بصدق الاول
لان جميع افراده مأكول والكذب اى بالكذب الثاني اذ قسمة غير
مأكول ولهذا قال في اجماع الكبير لو قال انت طالع كل تطبيق يقع
الثبوت ولو قال كل التطبيق تقع واحدة فاذا وصلت بما
اى كل بكلمة ما اوجب عموم الافعال لان كلاً لازم الاضافة و
الفعل لا يقع مضافاً اليه فيدخل بالمصدرية ليعنى ان يكون مضافاً
اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما تزوجت امرأة نهي
طالع كل وقت يقع من تزويج فتطلق في كل التزويج ولو بعد تزويج
آخر ويثبت عموم الاسماء فيه اى في كلما ضمننا عموم الافعال في
كل اى كما يثبت عموم الافعال ضمناً في كل من ضرورة عموم الاسماء
مضداً وكلمة اجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اى توجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الافراد حتى اذا قال جميع
من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفق كذا في المغرب النفق
بفتحين ما ينفذ الغازى اى يعطاه زائداً على سهمه فدخل عشرة
ان لهم نفقاً واحداً بينهم جميعاً اى يكونون مشتركين فيه وان دخلوا

فردى كان النفق للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لا كلاً
منها للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تقدير العمل بحقيقته
فلما استخف اجماعه بالدخول اولاً فالواحد اولى لان اجماعه فيه
اجل اعترض عليه بان في ذلك جمعاً بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معاً استحقوا النفق عملاً بحقيقته فلو دخلوا فزاد استحقاقه
الاول منهم عملاً بمجازه واجيب عنه بان ليس للملاد كليهما بل
احدهما لان الشرط هو الدخول اولاً لا يوجد الا في واحد او اكثر فان
وجد في الاكثر يعمل بحقيقة اجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه و
انما يلزم اجميع ان لو تصور اجتماعهما ولقائهما يقول امتناع الجمع
انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ليعنى تحمل تارة على حقيقة اجميع
واخرى على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان ثبت احكم على تقدير
ارادة وقوع كل واحد ومعهما كذلك فالاولى ان يقال اجميع منها ليس
في معناه احقيقى للقرينة امانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر
للتشجيع على الدخول اولاً وليس مستعاراً بمعنى كل حتى يستحق كل
واحد كمال النفق عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابغ في الدخول واحداً كان او جماعة فيكون للجماعة نفق واحد
كما لو واحد عملاً بعموم المجاز وفي كلمة كل يعنى اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولاً فله من النفق كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفق التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد فاعشهر كل واحد من

الذاهلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف من الناس
 ولم يدخل فلو دخل عشرة فزأوى كالم نقل للاول حاصه لانه الاول
 من كل وجه فسقطت عن كل كلمة كل الاضافة لانها تحتل خصوص وفي
 كلمة من يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله في النقل كذا فدخل
 عشرة يبتل النقل لانه الاول اسم للفرد السابق فلو فزأوى فلو فزأوى سقط
 عموم من لانه الاول محكم للفرد السابق فلو فزأوى فلو فزأوى سقط
 النقل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من
 دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من تخلف لم لم يعتبر
 هكذا في صورة من دخل قلت لانه في قوله من دخل يمكن حمل الاول على
 معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن كانه لفظ كل دخل على من
 فاقضى التعذر في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متقدما فيراد
 معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا
 يقتضي انهم ان دخلوا فزأوى يستحق كل واحد منهم النقل ليدخل
 تحت عموم هذا المجاز قلت في عدم السبقية بالغير فزأوى في دخولهم
 فرادى فلا يصدق الا على الاول حاصه والنكرة في موضع النقل تعني
 لما فرغ من بيان العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارج والعموم يكون
 تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النقي عليها وتضمنت
 في الاستغرافية كخول رجل في الدار فانه لنقي واحد بجانب وتارة
 على سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن في الاستغرافية ويكون لنقي

واحد من الجنس وهذا القسم تارة يتم كما في قوله نقي لا يبيع فيه ولا خذ
 فيمنع فراء بالرفع فانه عام وتارة لا يتم كما في قوله ما رايت رجلا
 بل رجلين والذ ليس عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد
 وانما صيغ ذلك اذا كان نقي النكرة للعموم وقوع قوله نقي من انزل الكتاب
 الذي جاد به موسى ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء
 فلو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب
 الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي
 وفي الاثبات تختص لانه النكرة تدل على فرد ان لم يقتصر بهما ما
 يوجب العموم لكنهما اي النكرة المثبتة مطلقة قبل المطلق هو الدال
 على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا
 تكون مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين و
 وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير
 الفرق يمكن ان يقال لم يرد المصطلح بالماضي من المصطلح اذ لو اراده
 لقال كثر ما مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار لفظا خارجا
 عن الوصفية بل اراد من المصطلح ما يردت النكرة وهو الدال على فرد غير
 معين وعند الشافعي نعم ولقائل انه يقول نقل عن الشافعي ربح في احتمال
 الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وطبيخ
 انصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه صحتها انها توجب العموم فان صح
 النقل شافيا والا كذب احد ما تمسك بقوله انما قولنا لشيء اذا اراد

اردناه ان نقول له فان الشئ مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة
 الله تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس
 قولنا شئ الا اردناه ايجادا الا قولنا كثر وما قال بعض الشارحين
 سمي الشافعي رحمه الله عليه مطلقا عما على اصطلاح المنطقيين فظن
 علماءنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشفوا عليه لا يخفى ضعفه
 حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظاهر اى في كفارة الظاهر في قوله
 تع فتحرير رقبة خضت منها الزينة او اجتنوت كالعقبات والمدة
 بالاجماع ولولا اننا عامة لما خضت فتخص الكافرة منها بالقياس على
 كفارة القتل قلنا ان اردت من العموم انما صالحة على سبيل البذل
 فلا نزاع فيه وان اردت التناول على سبيل الاجتماع فهو فاسد
 لو كان كذلك لزم ان لا تجزى عن العترة الا باعنا كل الرقيات التراتب
 واما عدم جواز الزينة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار
 ان الرقبة اسم للبيبة كما خلقها الله تعالى كذا في الضحاك فلم يتناول
 الزينة واما عدم جواز المدة فانه الملك فيها ناقص اعترض على هذا
 الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعينة كاطلاقه على السبية
 ولو كان اسم الرقبة للمعينة مجازا لكان تسميتها آدميا مجازا وبانهم
 اجازوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجوزوا الاحراس وكيف يزوج
 اخلاص من هذا الحبط دونهم الى هذا كله ويمكن ان يجاب عنه ليس
 ملازم من ذلك انما حقيقة في الحامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة

فيها

فيها الا اننا تناول الحامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف
 الى الحامل مجازا وعن الثاني ان فاي جنس المنفعة وهو البطش
 معدوم من وجه فيتناول المطلق ومقطوع اليد ليس بفايت جنس
 المنفعة لوجود احداهما حتى لو قطعنا لا يجوز بخلاف الاحراس فانه فاي
 جنس المنفعة وهو التكميل فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت
 النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة نعم فان قلت مقتضى الوصف
 التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت
 رجلا عالما اخض من رايت رجلا فكيف عمت بالصفة قلت المراد
 العموم في الجملة وذلك لا ينافي اختصاص بوجه فاما النكرة الموصوفة
 خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون في ذلك القيد عامة في افراد
 ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة اوجب انضاف كل فرد من افراد
 نوع الموصوف به من غير ان يختص بواحد فان قلت لم يجعل الموصوف
 عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف فكان
 هذا أولى لانه الموصوف هل والصفة تابعة قلنا الموصوف خاص
 لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة
 فتحمل المحتمل على الحكم أولى ذكر في شرح المغنى للمصنف ان عموم النكرة
 الموصوفة بصفة عامة على سبيل البذل دون الشمول الى هذا كله
 وفيه نظر لان عموم البذل في النكرة حاصل قبل الانضاف بها فلو كان
 بعده كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق بقوله والله اعلم

في قوله تعالى
 فمما آتاهم
 من نعمه
 ان جعل
 بينهم
 من امرهم
 قسما
 يفتنونهم
 به في
 ما آتاهم
 من نعمه
 حتى يبين
 لهم انهم
 كانوا
 في شك
 من نعمه

احدا الا رجلا كوفيا فدان يتكلم بجميع رجال الكوفة و لو قال الا رجلا
بدون النصف فدان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة او غير ما حقه لو
تكلم باثنين بحيث والله لا اقر بكما الا يوما اقر بكما فيه فانه لم يصير
موليا له المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كل يوم
ولو قال الا يوما بدون النصف يصير موليا بعد القربان مرة واحدة بعد
غروب الشمس من ذلك اليوم قية بالنصف لكونها عانة لا اثرها لو كانت
ونوى معينا خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا رجلا وكذا لا يعم واعلم ان هذا الال
اكثر في الوقوع بحسب اقتضاء المقام والافالكرة قد تعم بدون نصف
كما في قولنا نمره خير من كسيرة وقد تخص بالنصف كما اذا قال والله لا
تزوجن امرأة كوفية بتر بترؤج امرأة واحدة ومثل لقيت رجلا
عالم فليس هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلية اي دون ما عداها
وجه عمومها بعموم وصفها ان الكثرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون
بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء يكون باسمه فيشاور
واحد ولهذا اي ولكون الكثرة تعم بالنصف العامة قال علماؤنا اذا قال اني
عبيدي ضربتك فهو ضربك معا او متفرقين انهم يعقون عليه وان
قال اني عبيدي ضربته فهو ضربته محاطب الجميع مرتبين
عقوب الاول لعدم المزايم او دفعة عتق واحد منهم وخير المولى في
تعينه المراد من الكثرة هنا ما فيه نوع ابراهيم اعلم من الكثرة الضاعية
ومن معرفة الغير المعنية كقولهم المرأة التي انزولها طالع وجه الفرج

ان ابا وصيف في الاول بالقرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف
لان الوصف انما احيف الى مخاطب لا الى الكثرة التي يتناولها اني و
هذا الفرج مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في
الصورتين لان اجمدة صلبة او فعل بشرط لا تقاوى النخاة ان ابا معنا
موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في
الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالتضاربية للمخاطب وصفت في
الثانية بالمضروبية والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن
الوصف تحكم غير محكم الا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقر بكما الا
يوما اقر بك فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم
اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالتضارب فلا يقوم با
بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين ومفعول به مفصلة يشب
ضرورة فيقدر بغيرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صريح به وقصد وصف بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التنازع
ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وهذا لا يثبت
وصف له وتعلق بالمفعول به وهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في
قيام الاضافات بالمضامين والمستغنى يجناح الى المفعول في التعقل
والوجود والى المفعول فيه في الوجود فقط والاتصال بالاول شهد والفاعل
ايضا ضرورة فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير مفصلة في الكلام
لا ينافي الضرورة بل يؤكد ما ويمكن ان يقال في الفروع ان ثبوت هذا العموم

المبرور الذي لا يخطئ
 فيكون حاديا ولا يخطئ
 التعدد بين الاستثناء
 لصحة الاستثناء احتمال
 لاعتناء ذلك على كفي
 الدواعي عمومها وليس
 صحيح الاستثناء لعدم
 اليقين والاحتياط لطلوع
 ومصرف العلم عندنا لطلوع
 فيكون حاديا ولا يخطئ

وإذا صار المحل عند الإطلاق إلى الواحد لا يمكن الاستثناء لعدم التعدد ويكفي أن يعلم
على وجه

لوجود الحقيقة فيهما فليكون حكمهما حكم عندهم
المتفقين لا ينصرف إلى أحد الكليتين الدخول تحت الظن
وهذا لا بد له من أن لا ينصرف إلى أحد الكليتين الدخول تحت الظن
بطريق الحقيقة وهذا ليس بمتفق لأن الظن لا ينصرف إلى أحد الكليتين
احتل الكل ويحل عليه ولا يحل على أحد الطرفين وانصرف الظن إلى
الكل ويحل عليه ولا يحل على أحد الطرفين وانصرف الظن إلى
عليه السلام وتداول كل الصوم كما قرره الشارع ولو قيل
بالصرف إلى الكل عند الإطلاق وإن كان لا بد من مقتضاة
معلومية في حالة الأدنى لوافق قول الجمهور في الحكم
فإذا اختلف لا يتزوج النساء واحتجنا بطريق واحد
بالواحد لأن اسم الجنس حقيقة في الرجال غير أنه لا يوافق
كل من حقيقة الجنس حقيقة في الرجال غير أنه لا يوافق
والواحد هو المتفق لا لا يتزوج عند الإطلاق
ولأنه لا يتزوج عند الإطلاق لا لا يتزوج عند الإطلاق
ويانتهى قضاءه لا لا يتزوج عند الإطلاق
اليمين وقضاءه لا لا يتزوج عند الإطلاق
النساء متصور وعند بعضهم أنه
لا يصدق لأنه لا يتزوج عند الإطلاق
فصاحبه لا لا يتزوج عند الإطلاق
بها

بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عموم الجنس والذكورة اذا عيبت
 لما ذكرنا في التكرار فانما هو عموم اذ فيه بما اشتمل من ان التكرار اذا عيبت
 معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله نعم انا ارسلنا الى فرعون
 رسولا فخصه فرعون الرسول واذا عيبت تكرة كانت الثانية غير
 الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعيين فلا يبقى تكرة
 والغرض خلافة كالبشرى في قوله نعم فان مع العسر يسرا ان مع
 العسر يسرا والمعرفة اذا عيبت معرفة كانت الثانية عين الاولى
 كالعسر فيه وهو معنى قول ابن عباس رضي الله عنهما يغلب غش بشرى
 قال في الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل نظرا لانها لا تحمل بهذا المعنى
 كما لا يحمل قولنا ان مع الفارس رجلا ان مع الفارس رجلا ان يكون
 مع رجلا بل هذا من باب التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما
 وجه قول ابن عباس نعم قلت كانه قصد بالبشرى ما في قوله يسرا
 التفسير فينا اول يسر الدارين وذلك يسرا في الحقيقة واذا عيبت
 تكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
 نوع تعيين فلا يبقى تكرة والغرض خلافة اعلم ان هذا هو الامل عند المسلمين
 وخلفوا المقام عن القرائن والافضل تعاد التكرار تكرة مع عدم المفارقة
 نعم وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين
 من قبلنا وقد تعاد المعرفة مع المفارقة كقوله نعم وانزلنا اليك الكتاب
 مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة تكرة مع عدم المفارقة

وهو الذي في السماء الى خوف الارض الى وقد
 تعاد التكرار معرفة مع المفارقة كقوله نعم

كقوله

كقوله انما انزلنا اليك واحد وما ينهي اليه المخصوص الى المقدار الذي يشرح
 اشتمال التخصيص اليه نوعا واحدا الواحد فيما هو فرد بصيغة ذلك
 في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومنه وما واسم الجنس
 المعروف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالأمة
 والنساء والرجال وغيرهما من المجموع المعرفة باللام الملحقه باسم الجنس
 المفرد والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة فيما اذا كانت جمعا اي ذلك
 في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او معنى لا صيغة
 كقوم ورصيف فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلاثة لان اثنى الجمع ثلاثة
 باجماع اصل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالف لا تثنى اقسام احاد و
 مشنن وجمع والحل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي و
 مالك رحمهما الله اقل الجمع اثنان كقوله نعم هذا خصمان اخضعوا
 جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله صلح الاثنان وما فوقه
 جماعة محمول على كواريت هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث انه
 للبنتين الثلثين كما للبنيات ثبت هذا الحكم بقوله نعم فان كانتا اثنتين
 فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله نعم فان كن ستاء فون اثنتين
 فلهن ثلثا ما تركت الآية ان ليس لافون الاثنتين اكثر من الثلثين
 فعرفنا ان للاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاثنين الثلثان
 مع ان قرأتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان
 قرأتهما قرابة مجاورة كان اولي والوصايا كما اذا اوصى ثوبا لافوة زيد وكان

له اخوان فهو لها بالاجماع لانه الارث فرض والوصية نافذة وهما بعد الموت و
 كانت الوصية بتعاقب الارث كما ان النوافل تتبع للفرايض او على سبيل تقدم الامام
 لانه الامام يتقدم على الاثني كما يتقدم على الثلث لا خرافة فيه اجماعة
 وانما حُجِّل على ما ذكر لان النبي صلعم مبعوث لتبليغ الاحكام لا لبيان اللغات
 والتقدم سنة كون مصلين جماعة لاستثانة كون المتقدمين جماعة بخلاف
 اجماع حيث سطرنا لشيء اذا يراها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاستمعوا
 الى ذكر الله فلا بد من التذكر وهو الخطيب وثلثة سواء بقوله فاستمعوا
واما المشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصفة مشتركة
 فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا لبتنا اول القول فانه مشترك
 بين معينين مختلفة اكدود احتزبها من العام على سبيل ^{البديل} احتزبها عن
 الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة كحقيقة كرس على سبيل الشمول من
 حيث انما مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج ولا اعتبار
 اعتبار من حيث الموجدية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
 الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاختبار الثاني
 مشترك لفظي كالقوله وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون واكيون
 فغنى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة اكدود احد
 الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا وتلك الافراد متفقة
 احضابا او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكنه الافراد مختلفة كحضاب
 كالقوله بضم ونحوها الموضوع للحبض والظهر وحكمة التوقف فيه اي

باعتبار معنى

في المتن

في امشرك من غير اعتقاد حكم معلوم متع يقوم دليل مرجح لاحدهما
 بشرط التامل ليس ترجح بعض وجوبه للعمل اي بالمشرك كما
 تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على اجمع كما يقال قرأت
 الشيء اي جمعت وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا
 انتقل النجم وكلاهما موجودان في احيض لانه هو الدم المجمع في الرحم
 ومنقول من الطهر الى احيض لانه الاصل واحيض عارض كذا قال
 الشراح ولقائل ان يقول بهذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء
 بمعنى المفعول اي بمعنى المجمع اما اذا كان بمعنى الفاعل هو اجماع فالمراد
 على العكس لانه زمان الطهر هو اجماع للدم فكان الطهر احيض به
 وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى احيض يكون من احيض الى الطهر
 لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اول بهذا الاسم لانه المراد من
 الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على احيض
 فان قلت اذا ثبت الرجحان من حيث اصل التركيب لا يكون
 مشتركا لانه المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لفته قلت
 القرء مصدرنا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر
 واعتبار كونه في الاصل مصدرا مستغلا في اي معنى انما يكون
 بالتأمل وهو لا يمنع كون امشرك مساويا الدلالة والاول ان
 يستدل على كون القرء للحبض بقوله تعالى واللات يئس من احيض
 لانه يفرض عند ذكر اخلاف الناس عن احيض دون الطهر فعلم

انه امراد في الامل هو كحيض ولا عموم له اى المشترك عندنا يعني
لا يستعمل مشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي ربح يجوز
ان يراد منه المشترك ككل معنى عند التجرى عن القرابين ولا يحمل
على احدهما الا بقرينة والعام عنده قسم متفق احقيقة وتسم
مختلفة كحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنى على ان يكون
مراداً ومناطاً للحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقاً والفرق
بينهما ان في اعتبار معنى بصير كل واحد من معنى جزء المعنى وفي
عدم اعتبارهما بصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى
فجاء مثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة
وبين المثل معنى وهو كالتى فرج محمد والشافعي ربح المثل صورة
لانه ابعد عن المخالفة التى هي ضد الممانعة وابوح وابو يوسف
ربح ربحاً المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة بالاجماع فلو
اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محذور لان
الشافعي يلتزمه متمسكاً بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي صلعم والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جواباً منع كون الصلوة مشتركة بين
الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في
الدعاء وحدهما لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية للشئ
النبي صلعم اظهرا لشرفه مجازاً اطلاقاً للملزم على اللازم لانه

الاستغفار والرحمة يستلزمان الاعتناء وما قاله قوام الدين
الانقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصل على ملائكته
يصلون فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ
يصلون لا يصلح ان يكون دليل على يصل لانه ليس بمعنى يصلون
ولهذا لا يقال زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اى السفر ومنه الآخر استعمال آله الضرب لنا
ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق احقيقة او بطريق مجاز
والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باثبات اللفظ
وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين
قال صاحب التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملاً في المعنى كحقيقة
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت
معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له
لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع يخص اللفظ
بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادة خاصة وباعتبار وضعه للآخر يوجب
عدم ارادة فيلزم ان يكون كل منهما مراداً وغير مراد في حالة واحدة
وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما
على ان نفس الموضوع له والاخر مما يناسب فيكون جمعاً بين
احقيقة ومجاز ولقائل ان يقول الجميع بين احقيقة ومجاز

جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول
كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع
يستعمل تارة في هذا المعنى من غير استعمال في الآخر وتارة مع
استعمال فيه والمعنى المستعمل في أحالين نفس الموضوع فيكون
حقيقة وتقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا
لذلك المعنى من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد ومعناه نخشع
بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى وانا المأول
فما شُرح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه
بان تعبير حد المأول بقوله من المشترك ويقول بغالب الرأي
ليس صحيح لانها ليسا بلازمين للمأول لوجوده به ومنها فان الخفي
ومشكل والمجمل اذا زال اخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد و
القياس يسمى مأولا وكذا الظاهر والنقص اذا جملا على بعض
جوها بصيران مأولين بلا خلاف مع ان القيد من منتفبان
واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء وقوله
بغالب الرأي ما يوجب النظر اعم من ان يكون رأيا او خبر الواحد في
يدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول المراد من المشترك المطلق
لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون
التعريف لنوع من المأول والمأول من المشترك لا المطلق المأول
لانه في بيا اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المأول من المشترك

ليس منها لانه يتغير دلالة الوضعية بالتأويل فان قوله صلى الله عليه وسلم
للمسحاة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل
صلوة وبالتأويل واحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون
بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المأول من المشترك فان القول
بعد ان ترجح ارادة احيض منه يكون دالا على احيض بالوضع كما
كان قبله فان قلت في المأول نبين ايراد الرأي وكيف يدخل في
اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النقص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجح
بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأويل في صيغة كالفاء وجدناه
دالا على معنى اجمع فحملناه على احيض وقد يكون بالنظر الى سبابة فان اذا
نظرنا الى لفظة ثمة فوجدنا دالا على عدد معلوم حملناه على احيض
لذا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سبابة
وهو آخر الكلام كقولنا نحن اخذنا دار المقامة وقوله تعالى اهل لكم لبيدة
القيام الرفث فالاول من اكلول بدليل دار المقامة والتأويل من اكل
بدليل الرفث فان قلت في المأول لابد من اعتبار شيء آخر غير الوضع
وهو النظم وهو ما يكون دلالة على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر
قلت لا ثم فان وجود النظم اى طرفه اعم من ان يكون باعتبار وفه
او بالنظر الى غيره وحكمه العمل اى حكم المأول وجوب العمل به على حال
الفاظ والسهو منه وجداء فغلب على ظنه طهارته بلزومه التوضؤ به

على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك بخاسه لزمه إعادة الصلوة
لأن التأويل ان ثبت بالرأي فلاحظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت
بحر الواحد فيكون الثابت به ظاهراً لا منطقياً **واما الظاهر** فاسم الكلام
ومنه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم لكنه متعلق بالكميات
ظهر المراد به اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الموضوع لثبوت تعريف
الشيء بنفسه على ان الظاهر علم فلا يكون بمعنى ملتقى اليه للتسامع اذا
كان من اصل اللسان بصيغة اى بسماعها اختراجه عن الخفى والمشكل
فان ظهور المراد منها بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص
ايضاً فان الظهور فيه بمعنى في المشكك لا بنفس الصيغة كقوله تعالى اهل الله
البيع وحرم الربوا وهو الظاهر في الاسلال والتجريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملاً للتأويل والتخصيص حتى يخرج عنه الحكم قلت لم
يذكره اكتفاءً بذكره في تعريف الحكم وحكم وجوب العمل بالذي ظهر منه
على سبيل الظن عند البعض لانه يحتمل مجازاً وعلى سبيل القطع عند
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناش من دليل حتى صح اثبات
الحدود والكفالات بالظاهر **واما النص** فما ازاد وضوحاً على الظاهر
يعني يفهم معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المشكك اى بان يكون المعنى التزايدي
غرض المشكك والكلام مسوقاً لقرينة لانه نفس الصيغة حتى لا يكون في
اللفظ ما دل عليه وضوحاً مثله قوله تعالى فاعلموا ان الله لا يهدي
القوم الضالين وثبت ورابع فهم منه اباية النكاح وبيان عدو والكلام سبب للمعنى

الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله تعالى فان خفتكم الا تعدوا فواحدة
الآية فالآية ظاهرة في الاباحة نقص في العدد اعلم ان الشرط ذكرها
ان النسوة شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر ولما في النص
بينهما لو قيل رأيت فلان ما بين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهراً
لكون مجي القوم غير مقصود بالنسوة ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان
نصاً لكونه مقصوداً قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه مخالف
لعامة كتب الأصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين النسوة وغيره
ولو كان عدم النسوة شرطاً في الظاهر لما غفل عن الشرع عادة ولقد ورد
في حقه هذا القيد وقال ايضا ليس ازديا النص على الظاهر بخبر
النسوة كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر بقرينة نطقية تنقسم اليه سبباً اذ سبباً الى هناك
ولغايل ان يقول قوله من المشكك اعلم من كونه قرينة نطقية او سوقاً
كلاماً او غيره ولا دلالة للعالم على احاطة وايضاً لو كان ازدياد
ضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المشكك ذلك المعنى
لم يبق محتملاً للتأويل وهو في خبر المجاز لتعريفه ولا ثم انه غفل عنه
الحل فانه في الاسلام وصاحب المنتخب قال في الآية المذكورة نص
في بيان العدد لانه سبب الكلام وهذا يقتضي ان يكون عدم النسوة
شرطاً في الظاهر والا لما صح تعليلها وانما لم يذكر عدم النسوة في
الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص وحكمه وجوب العمل

بما وضح على احتمال التأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر وهو ذلك
التأويل في خبر الجواز وإنما قال في خبر الجواز إشارة إلى عدم الاختصاص
في الجواز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره وإلى أن هذا الاحتمال لا
يخرج النص عن كونه قطعياً كما أن احتمال الحقيقة الجاز لا يخرجها عن
كونها قطعياً وإنما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لأن النص
لا احتل ذلك وهو أوضح من الظاهر فلذلك يحتل الظاهر أولى **وأما المذهب**
المفسر فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يفتي معه احتمال التأويل
والتخصيص سواء كان ذلك المعنى في النص بأن يكون مجملًا فلحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيتا التفسير وغيره بأن يكون عاماً فلحقه ما
إنشأ إليه باب التخصيص وهو المسمى ببيتا التفسير كقوله نعم فسجد
الملائكة كلهم أجمعون فإنه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه يحتل التخصيص
وارادة البعض فيقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال مضارفاً فإن قلت
إذا لم يحتل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله إلا إبليس قلت
الاستثناء إنما نفيد التخصيص لو كان متصلاً واستثناء إبليس منقطع
لأنه جنس ولكن يحتل التأويل وهو حمل على التفسير فيقوله أجمعون
انقطع ذلك الاحتمال مضارفاً مفسراً كذا قيل ولقائل أن يقول سوف
الكلام ببيتا سجودهم مضارفاً في ذلك لظاهره وحكمه وجوب العمل به
قطعاً لكنه على احتمال النسخ فإن قلت فسجد خبر لا يحتل النسخ لا يفتي
إلى الكذب والغلط فلا يكون مفسراً فأت المفسر يحتل النسخ من

من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ إنما نشأ من حيث هو خبر لا
من حيث إنه مفسر فلا يفتي في التمثيل كذا قيل وفيه نظر اعلم أن
ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالاً بعيداً وظهور
معه احتمالاً أبعد وظهور لا احتمال للغير أصلاً فالظاهر في المرتبة الأولى
والنص في المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها
في الظهور والحكم في هذه المرتبة إلا أنه أقوى من مفسر من حيث لا يقبل
النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل **وأما الحكم** فما الحكم
المراد به عن احتمال النسخ والتبديل ضمن الحكم مع امتنع فاستعمل
بعض ثم انقطع احتمال النسخ قد يكون قطعياً لمعنى في ذاته كالأبائية
على وجود الصانع وصفاته ويسمى محكماً لعينه وقد يكون لانقطاع الوجوه
بموت النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكماً لغيره وحكمه وجوب العمل به من
غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه الأقسام بين نظير كل واحد
فقال كقوله نعم أصل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنسخ فأنه
ظاهر في الإلزام والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لأن
الكفار كانوا يدعون حلال الربوا ويقولون إنما البيع مثل الربوا فأنه
نسخ ذلك وقال أصل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد للملائكة
كلهم أجمعون مثال للمفسر أن الله بكل شيء عليم نظير للحكم وبطلان
بعض كل من هذه الأربع موجب للحكم قطعاً لكنه يظهر التفاوت عند التعارض
ليعتبر الأدنى من رتبة بالأعلى يعني ليصير الظاهر متروكاً عند معارضة النص

ويكون النص راجحاً وكلاهما متر وكنين عند معارضتهما المفسر والمفسر
متر وكما عند معارضة الحكم فإن قلت التعارض إنما يكون عند تساوي
الجهتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان أحدهما كيف يتحقق التعارض
قلت التعارض الموجب للتساوي يكون كذلك لا مطلق التعارض فإنه
عبارة عن تقابل الجهتين بأن يقتضي أحدهما خلاف ما يقتضيه الآخر
سواء كانا متساويين أو لا مثال التعارض بين الظاهر والنص كقوله نزع
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله نزع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فالأول ظاهر في إباحة النكاح وهذا يقتضي حل أخامه والثاني
نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة أخامه فلما تعارضتا خرج النص
لقوته فإن قلت معنى مثنى اثنين اثنين وثلاث ثلثة ثلثة فلم
اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلاثة ولا يجوز للآخر الاثنان
او ثلاث او اربع فلم تذكر بالواد ولم يذكر بآو والواد يقتضي أن يكون
له ولاية أجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت أخطاب
للجميع والمفهوم من هذا التكرير أن يكون لكل واحد ولاية أجمع بين
شئتين او ثلاث او اربع كما يقال قسموا هذه الدراهم شئتين
او ثلثة ثلثة والمفهوم منه أن يأخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال
درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نص على أحوال يعني فانكحوا الطيبات لكم
معدودات بهذا العدد وأجواب عن الثاني أنه لو ذكر أو كان مفهوماً أن
يعتبر كل واحد من التاكيد على أحد هذه الأعداد وأما أنه لا ينكح

شئتين أن شاء وثلاثاً أن شاء وأربعاً أن شاء بدون التمايز
عنها وهذا الماد لا يفهم إلا بالواد وما قاله المتن في شرحه من أن الواو
في مثنى وثلاث ورباع بمعنى أو فبعد عن التحقيق لما سمعت من
فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله صلى الله
عليه وسلم المتحاضنة تتوضأ لكل صلاة نص مفيد لإيجاب الوضوء
لكل صلاة وسنن الكلام أنه كنهه بحمل التأويل بأن يراد من الصلاة
وقتها كما يقال آتيك لصلاة الفجر أي لوقتها وقوله صلى الله عليه وسلم
تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر لأنه لا يحمل التأويل فتعارضتا فخرج
المفسر على النص حتى قلنا أنه إذا تزوج امرأة إلى شهر أو متعة
لأنكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لأنه قوله تزوجت نص
لأنكاح ولكنه احتمال للمعنى فأيتم وقوله إلى شهر مفسر في المتعة إذا نكح
لا يقبل التوقيت فخرج المفسر ولقائل أن يقول في التعارض بينهما نظر
لأنه يقتضي كلامين مستقلين ومهرنا ليس كذلك بل معناه أنه دأب بين
أن يكون نكاحاً ومتعة فخرج كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض
بين المفسر والحكم ما وجد في النصوص ويمكن أن يمثّل ذلك بقوله نكح
أقيموا الصلاة فإنه ظاهر في معناه بالنظر إلى عارف المسلم من غير تأمل
نص من حيث أن الغرض من سنن الكلام إيجاب الصلاة مفسر من حيث
أنها كانت جملة فسر ما النبي صلى الله عليه وسلم يقول وفعله ثم حرركات
تحتل أن لا يتكرر وجوبها لأنه الأمر لا يقتضي التكرار وقوله نكح الصلاة

كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً يقتضى التكرار وهذه محكم في التوثيق
ترجعت على تلك **واما الخفي** اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل
الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجل
ضد المفرد والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام تو
ضيح الاقسام المذكورة ولهذا قال فيما سبغ القسم الثاني في وجوه
البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية **فما خفي** مراده بعارض يعني صيغة
الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكنه خفي
لسبب عارض تذكره ان شئنا **تخ غير الصيغة** بالجر لا يصلح ان يكون
صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجل والمتشابه فيفهم منه
ان اخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو
بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة و
هي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها
اكتين وهوان اخفاء في هذه الثلثة لعارض في الصيغة وهو ووجه
المعاني او الاستعارة البدوية في المشكل او از دغام المعاني وتوارد على
لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه وتظهير الخفي المختفي في
المدنية بنوع صيغة عارضة من غير تغيير زني وصيغة لا ينال الا بالطلب
ليس هذا من ثمة اخذ بل هو علة للخفي وتأكيده للاخفاء اذ لو لا اخفاء
لما احتج الى الطلب قبل الظاهر والخفي وجودتان متعاقبات على موضوع
واحد وبينهما غاية اختلاف فيكون التضاد بينهما حقيقياً وفيه نظر

لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال ومنها قد اجتمعا فان لفظ
التسارون ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين و
مثل بينهما تضاد لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى اخفاء وكذا
عكس **وحكمه اي حكم الخفي** النظر في يعلم ان اخفاءه لمزية اي لزيادة
المعنى فيه او لنقصان فيظهر بالنسبة عطفاً على ليعلم المراد به كاية السرقة
وهي قوله تع التسارون والتسارفة فاطعوا ايديهما السرقة اخذ مال
معبر شرعاً من حوز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو فاسد للحفظ في نونه
او غيبة احترزنا بالقيد الاول عما دون مضاب السرقة وبالقيد
الثاني عن الاخذ من غير حوز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم ولما
عما يكون فيه شبهة كمال فيه الشكر للتسارون وبالحامس عن الانتها
والغصب وبالسابع عن الطر فانها آية خفية
في حق الطرار **الطر** اخذ مال الغير وهو يقطن خافراً فاسد للحفظ بضم
عقلية منه والنباش النبش اخذ كفون الميت بعد الدفن وهذا
يقتضى ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم النساء
في حقهما بعارض ضربه وهو اختصاصهما باسم آخر **يعرفان** بربها فطلبنا
فوجدنا معنى السرقة كاملاً في الطرنا فصاً في النبش فان شئنا حكم السرقة
في الاول دون الثاني لانه احكم اذا ثبت في الاول ثبت في الاعلى بالترتيب
الاولي ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة واخذ يسقط بال
شبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ والاهل ان لا يطلع

سواء نبش الكفن فيه أو سرق مالا آخر لأن موضع القبر في البيت مثل
صفة الحوزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابيه يوسف والشافعي
لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا
قطع على المحتفى وهو النباش بلغة اهل المدينة وما روي به محمول على
السياسة توفيقاً بين احدى بينين **واما المشكل** فهو الذي دخل الى الكلام
الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله حذف بعض الكلام
معه في سائر اقسام البيضا غير الظاهر احتصاراً لدلالة القرينة عليه
لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف
بمقتضى ان يكون الكلام محتملاً لثلاثة معان وليس كذلك فيكون محسباً
اجمع مستعمل فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ما خذا اشتقاقه يقال
اشكل على كذا اي دخل في اشكاله بفتح الشا على السامع طريق الوصول الى
معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان حقاؤه فوق الذي كان
بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى لبيد القدر
خير من الف شهر لان لبيد القدر يوجد في كل اثنى عشر شهراً فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فبعد التأمل عرف
ان المراد الف شهر ليس فيه لبيد القدر كما قال بعض الشراح وتعالى
ان يقول ان له مفهوماً واحداً محتملاً لصفتين متواليتين وغير متواليتين
فيكون مطلقاً اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون
حقيقاً والاولى انه يمثل بقوله تعالى فأتوا نوحاً اني نبئتكم كلمة اني مشتركة

يحيى بمعنى اين كقوله تعالى اني لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضيه
ان يحل اتيان ذكر الزوجة وبمعنى كيف كقوله تعالى اني يحيى هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبرها فتأملنا فيه
فظهر انه بمعنى كيف بقرينة المرح والذكر موضع الفوت لا موضع المرح
هذا ما قاله الشراح ولما قيل ان يقول على هذا يكون اني من قبيل المشترك
قبل التأمل وظهور المراد من قبيل التأمل او المفتر بعدهما فلا يكون مسمى
آخر وقد يكون الاشكال كاستعارة بديعة كقوله تعالى تواري من فضة فانه
اشكل على السامع لانه القارورة لا تكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا
ان تلك الاولانية لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون من صفاء
الزجاج وبياض الفضة وحكم اعتقاد حقيقة فيما هو المراد ثم الاقبال
على الطلب وهو ان ينظر السامع اولاً في مفهومات اللفظ فيضبطها
والتأمل فيه الى ان تبين المراد كما تأملنا في معنى آتية فوجدنا بمعنى كيف
اي كيف شئتم سواء كانت مضطربة او قاعدة او على اجنب بعد ان
يكون الثماني واحد ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب
موضعه ويأمل ليتخبر عن اشكاله **واما الجمل** فما اردت فيه
فيه انما اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحد ما وذلك التوارد
قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا استجاب الترتيب وقد يكون
باعتبار ابراهيم المتكلم الكلام كالصلوة والزكاة وقد يكون باعتبار غلبة
اللفظ كالملوع المذكور في قوله تعالى ان الله خلق صلوة قبل التفسير

فان قلت قوله اذ دعت فيه المنى زايد وكيف ان يقول ما شئت
المراد اشتباها لا يترك بنفس العبارة كما قال صاحب التوقيف وغيره
قلت ذكره ابي سبب الاشتباه ولا خيرة فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف
لفظي اعلم ان فيه المنى اتفاقا لانه اذ دعت المعنيين كاف في الجملة فاشتباه
المراد به اشتباها لا يترك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من
الجملة ثم الطلب ثم التاميل كيبس النبي صلى الله عليه وسلم الربوا في الاشياء
التي من غير قصر عليها فبقي فيها وادها مجمل غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لا احتمال ان يتوقف عليه بالتأمل في هذا البيت صار مشكلا
فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على المعنى صار مؤثرا في الكل
هذا ما قالوا ولما قيل ان يقول كلام المص لا يح عن اشتباه لانه المراد من
الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ لا زالة اخفا
فانما احتيج اليه اذ لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو
شاف فلما كان في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى المؤثر
وبالتأمل التأمل في صلاحية التعدية فغير صحيح ايضا لانها بهذا
المعنى لا يختص بالجملة بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله اذ دعت
جنس وقوله شبه فصل خرج به المشترك واخفى والمشكك في المراد
يدرك في اخفى بمجرى الطلب وفي المشترك والشكك بالتأمل بعد
الطلب ونظير الجملة الغريب الواقع في جملة من الناس لا يتوقف عليه
الا بالاستفسار ولما قيل ان يقول تعريف الجملة ليس بانع لصدقه

الاشتباة وحكم اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين
بيانا يحمل بياناً شافيا كالصلوة فانها في اللغة الدعا وذلك غير
وارد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعل والزكوة وصرف في اللغة
النماء وذلك غير وارد وقد بينها النبي صلى الله عليه وسلم صلاتها اربع عشرة
امواكلم ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة
لكان اوله **واذا المشتباة** فهو اسم لا انقطع رجاء معرفة المراد منه
فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف باحكام الشرع ولا يعرف
بالمشتباة حكم لا انقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراد
هنا قلت ثبت به ان الله تعالى يعبّر عنها بالبدن والوجه وغيرهما
وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا القدر وجوب اعتقاده في احكام
الشرع وحكم اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه
يصير معلوماً ومكتسفاً في الآخرة كما انزال المشتباة للاعتقاد ولا
اشك في الآخرة قال في الاسلام هذا في حقي لان المشتباة كانت
معلومة للنبي صلى الله عليه وسلم ان انقطاع رجاء معرفة معناه القضية
واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله بل ليس قراءة ابن مسعود رضي الله عنه تأويله الا عند الله ولا
يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور لفظاً ومحملاً وبان الله تعالى قد علم
من اتباع المشتباة ابتغاء تأويله كما قد من ابتغاء ابتغاء الفتنة وبيع
الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المخترعة
الراسخين

ان الراسخ في العلم يعلم تأويله والوقوف عليه واجب على الله لان الراسخ لو لم
يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم ينزل المفسرون الى يومنا
يفسرون المتشابه وكذا انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله تعالى
لطعن فيه الطاعنون قبل الاختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة كما قال
بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به ان يعلم ظاهر او من قال ان لا يعلم اراد به
ان لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور
ومع الحروف التي يقطع في التكليم بعضها عن بعض كقوله تعالى ان الله هذا متشابه
في الهمز وقد يكون التشابه في الوصف كقوله تعالى في الآخرة اعلم اننا
ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان اخفاء ايضا على مراتب
المرتبة الاولى خفاء المراد لا جنس الصيغة بل في بعض الموارد ثم خفاء المراد
من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم بزاد اخفاء الى ان لا يدرك الا بالانتفاص
من التكليم وهو المحمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه **واما الحقيقة**
هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجه استعمال ذلك
النظم فاسم لكل لفظ في إشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ
لا المعاني وهو كالجنس شيئا ولا محدود وعينه وقوله اريد به ما وضع له
كالنفس يخرج به المهمل ويجاز وفيه إشارة الى ان الحقيقة والهمجاز
متعلقان بإرادة التكليم فقبل الإرادة بعد الوضع لا يتم حقيقة ولا
مجازا واما بوضع اللفظ تعيينه بحيث يدل عليه من غير قرينة
فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللفظ فوضع لغوي وان كان من

التشريع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع محلي في حاشي ما لا
فوضع عرفي عام فالمعينة في الحقيقة هو الوضع بشي من الاوضاع
التي تكونه ولغايل ان يقول لم قال اريد به ما وضع له ولم يقل استعمل
فيما وضع له ويظهر ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس
كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجودها وضع له
خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقولوا تع ولا تقربوا
الزنا وكل واحد من النصيب خاص في الأمور به والمنه في غنائم في الأمور
والمنه في **واما الهمجاز** فاسم لما اى لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان التعريف
غير جامع لخروج الهمجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء فان الحاشية لا يد
والزايد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير
موضوع له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما و
وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به اختراجه عما لا مناسبة بينهما
كالاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما على التقابل فان
الارض ثقيل والسماء غير ثقيل لانه ذلك غير مشهور وعن الهزل
ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة وهو غير
موضوع له ولكنه ليس بيجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشرو
انه ليس باختيار عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي
لما ذكرنا من وجوه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين
ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه

تستعمل فيما يمنع له في الجملة وحقيقة في الاركان المحصورة مع انه مستعمل
 في غير الموضوع له في الجملة فان مقتضى التعريف ان قلنا قيداً حيشية موجود
 في تعريف الامور التي تختلف بختلاف الاعتبارات الا انه يحدف من
 اللفظ كثيراً لوضوح امراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
 انه موضوع له وبالمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
 وح لا انتقاض لك استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث
 انه موضوع له او علم ان لفظ الحقيقة وبالمجاز مجازان في معناها اما لفظ
 الحقيقة فلان معناه الثابتة ثم ^{الناس} نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتاً
 في معناه الوضعي واما المجاز فلان معناه اكواز وهو العبور وهو حقيقة
 في الاجسام واللفظ عرضي مما يمنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود
 ما استعير له حاصل كقول اولائهم النساء فان المراد منه اجماع وهو
 اخاض او غاماً كالضاع في حديث ابن عمر رضه كما سيجي وقال الشافعي
 ربح لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الأصل في الكلام حقيقة وانما ثبت
 المجاز لضرورة التوسيع في الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدر
 فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضى عندكم نسبة الى الشافعي وهو
 منسوب الى بعض اصحابه وتخصيص الضاع بالمطعم مبنى على ما
 ثبت عنده من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانما
 نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة وانما لا وجد حقيقة
 الا وان يكون عاقلة والامر بخلاف بل لولالة زائدة على ذلك كالأول والثمن

ولا في الاركان المحصورة من حيث انه
 موضوع له

في مس

في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا مهور فيه واذا وجد
 ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضاً وكيف يقال انه
 ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله وانه تع منزهة عن الضرورة
 فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله
 تقع فتحرير رتبة اي رتبة مملوكة قلت ذلك من قسم شبه الاستدلال
 والضرورة الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز
 فانه من قسم اللفظ ولو كان ضرورياً لوقعت الضرورة في المتكلم و
 اللازم منتف فينتفي المزموم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس
 بصحيح لك العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
 العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى ففيه ملفوظ لفظاً لا حقيقة
 ولا تقدير بل هو ثابت شرعاً وما ذكره الخصم انه ضروري باطل فاما
 نجد القادر على التعبير بمقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة
 ولهذا اي ذلك العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الضاع في حديث ابن
 عمر رضه وهو قول صلعم لا يتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الضاع
 بالضاعين عاناً فيما يجده اذ لا خلاف ان حقيقة الضاع ليست
 بمراودة فان بيع نفس الضاع بالضاعين جائز بالاجماع وانما المراد بكيد
 بطريق اطلاق اسم الحمل على احوال ثم انه جنس محلي باللام فتعرف
 جميع ما يجده من المعطوم وغيره فان قلت سبوح ان العموم انما هو كسب
 الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع

لا تخفيفاً

الفصيح

قلت المراد بالوضع اعم من الشئ والتعريف بدليل عموم الفكرة المنفية ونحوها
والجواز موضوع بالتعريف والحقيقة لا تسقط عن اسمي اي لا يمتنع نفيه عما
وضع له بخلاف الجواز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى اجزاء ابا ويصح ان يقال اجزاء
ليس باب ومضى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط الجواز لانه خلف عن
الحقيقة واختلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تع وكذا يؤخذ كم
بما عقدتم الايمان كففارة لما ينفع حقيقة اي يرتبط وهو ربط
اللفظ لا يجاب حكم كيربط لفظ القسم بالمقسم عليه لا بنات التبرير
لفظ البيع بالشراء لا بنات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة كما اصل
العقد عقد الحبس وهو شذ بعضه بعض ثم استغیر للالفاظ التي
عقد بعضها ببعض لا يجاب حكم ثم استغیر لما يكون سببا لهذا الربط و
هو غم القلب وكان احمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة
بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيها البر وهو اليقين المنفردة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي رحمه ووجب الكفارة
في اليقين الغموس وهو الخلف على امر ماض يتعد الكذب فيه لا القصد
موجود في الايمان ان اليقين التي جرت على اللسان من غير قصد تسمى لغوا
والشكاح للوطي دون العقد يعني محل الشكاح المذكور في قوله تع ولا تنكحوا
ما نكح آباؤكم عن الوطى اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي رحمه
لان الشكاح مستعمل في الوطى كما قال صلعم ناكح البعد ملعون وفي العقد ايضا

كما قال الله تع فانكحوا ما طاب لكم الا ان استحال في الوطى حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطى دون العقد وهذا محذور امض رحمه تعالى
لفي الاسلام كمن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان الشكاح المذكور في
الآية وهو العقد يستعمل اجتماعهما اي الحقيقة والجواز عاردين اختزبه
عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياها بمعنى صدقته كما يستعمل في كل منهما
او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعاً من غير ان يرد كما سياتي
في مسند الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما
متعلقاً بالحكم كخولا تقتل المسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة
كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما استحال ان يكون الثوب الواحد
على اللباس ملكاً وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم من المتن انه
استحال بالنسبة الى شخص واحد لكنه المذكور في الكتاب لا يطابق
لان المذكور في اجتماعهما في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين
لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه في حيث
الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعاً محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق
الحقيقة والمجاز فان قلت الاستحالة كما ان الرأص اذا استعار الثوب
الرأصون وليس كذلك فثبت ليس بطريق العارية لانه العارية تملك
المنافع بغير عوض واهتمت لا بملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك و
لا يملكها

يكون ملكاً وعارية

حق المرئى كانه ما نفعه الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع
في جواز استعمال اللفظ في معنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراد
كاستعمال وضع القدم في الدخول والارتماء استعمال في معنى المجازي و
الحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازاً فعمل
تقدير صحة هذه الاستعمال يكون مجازاً لانه غير موضوع له وانما النزاع في
ان يستعمل اللفظ ويراد في كلام واحد معنىً حقيقياً ومجازياً معا بان
يكون كل منهما متعلقاً بالحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازاً
كذات التلويح وذهب الشافعي رحمه الله الى جواز اذ اصح اجمع بينهما كما في قوله لا
تقتل اسداً وتريد سبعاً ورجلاً شجاعاً واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب
الاباحة فان العمل بهما يحل لاستعمال اجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى
اصبطوا خطاياكم ولا تؤمنوا باليهود والنصارى مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز
للمؤنث والمض تمشك باسمعت ولقائل ان يقول ان اراد المصنف بهذا
الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فيبطل لانه امتناع في المقبول عليه
ثابت شرعاً فمنه ابن يزم منه امتناع طلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
ومجازي لغة وان اراد متمثل العقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على
استحالة ذلك ان ما ذكره في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة
ومجازي غير مثبت للمعذرة لانه امتناع اتفاق وليس الكلام فيه كما
عرفت وعلى ان لا ينحصر اللفظ عند ارادة للعنيين حقيقة ومجازاً لكون
استعماله فيهما كاستعمال الثوب بطريق المكث والعارية بل بجعله مجازاً

قطعا لكونه مستعملاً في اجموع الذي هو غير موضوع له فان قلت اللفظ في
الاجموع مجاز ومجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له
فيكون الموضوع له مراداً او غير مراد وهذا محال فلما الموضوع له هو المعنى
الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخل
تحت المراد والتحقيق فيه ان اجمع بينهما فرع استعمال المشترك في معنيين
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالتنوع فهو بالنظر الى الوضعيتين بمنزلة
المشترك ممن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي
هذه احدي السائلين الاربعة المتفرقة على ان اجمع بين الحقيقة والمجاز
لا يجوز عتبه من ترتبها عليه بحيث لان ترتبها عليه ثمرة وثمره الشئ غايته
يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولا ثلث مال لمواليه وله موال اعتقدهم
ولمواليه موال اعتقدهم ان الثلث للذين اعتقدهم لا يتناول موال
الموالي وان كان له معنى بفتح التاء واحد يستحق النصف اي نصف
الثلث ولو كان له معنقان يستحقان جميع الثلث لان للمثنى
حكم اجمع في الوصية والنصف الباقي يراد الى الورثة لان معنى الثلث
حقيقة من باشر بعقده ولموالي الموال مجاز لعدم مباشرته اعتناهم
ولكنه صار سبباً له وفداً ربه من حقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى
لموالي الموال شئ من الثلث لان اسم الموال مجاز فيه ولو لم يكن له معنى
واحد ولا اولاده لمواليه حقيقة فيهم ايضاً كان الثلث لمواليه معقبة
فبيدت الموصي بمن لا يكون عليه ولا لانه لو كان له معنى بكسر التاء ومعنى

بفتحها تبطل الوصية الا ان بين الموصي ذلك في جوده كنه اسم المولى مشترك
 بين الاعم والاعفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان
 ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره وهو
 واجب والى الاعفل زيادة النعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولها
 قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى كنه مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد
 الى الاعفل تنميماً للرحمة فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاءه
 بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح كنه ذلك الوجوب
 لا يدخل الحكم اذا الفاضل لا يجبر على الشكر بالايضا فكان وجوده كعدمه فلم يغير
 ولا يلحق غير النحر كالمصنف والمثلث من الكسرة اذا شرب منه في ايجاب
 الحد بالنحر هذه هي المسئلة الثانية كنه النحر حقيقة في النبي من ماء العنب اذا غلا
 واشتد وقذفت بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت حقيقة مرادة
 بالنص يخرج المجاز لا امتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي رحمه الله في ايجاب
 الحد بماء العنب فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالنحر مطلق ما يجامر العسل فيثبت
 ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة
 عن ارادة معنى الحقيقة وحده ولا قرينة ولو سلم فخرج عن المبحث لا يقال
 قد الحقت بالنحر غيره عند الشكر كنه ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالاحاد
 ولا يراد بنوا بنه بالوصية لا بناء اي لا بناء فلان كنه اسم الابن حقيقة في
 الصبي ومجاز في بني بنه والمجاز لا يراحم الحقيقة وهذا قول ابي جرح وقال لا يدخل
 بنو بنه في الوصية كنه اسم البنين بنوا والفريقين عرفاً فينا ولهم عموم

القاطع

المجاز

المجاز ولا يراد للشئ باليد في قوله تعالى اولاسم النساء كنه الحقيقة فيما سوى
 الاخر مرادة هذا القيل للمسايل الاربع وهو قوله تعالى اولاسم النساء وما سواه
 من المسائل الثلثة الاول وصي الوصية للمولى والنحر والوصية لا بناء والمجاز فيه
 ارجاع في الاخر مراد بالاجماع الائمة الاربعة حتى اختلفوا للجنب التيمم بهذا
 النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا طعننا فلم يبق الاخر وهو المجاز في المسائل
 السابقة والحقيقة في قوله تعالى اولاسم النساء مراداً لئلا يلزم اجماع بين الحقيقة
 والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عام وغيره فلا يلزم اجماع بين الحقيقة
 والمجاز لان الزيادة على النص بحجة الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغرض عن
 الشافعي رحمه الله قال اصل آية التيمم هي التمس باليد والوطين جميعاً ومن استعمل
 على البناء والمولى يدخل في قوله هذا السؤال يرد على هذا من انه حقيقة والمجاز
 لا يجتمعان يقال وقنعتم فيما ابستم فيما اذا قال الكفار للمسلمين آمنونا على
 اننا بنا وموالي بنا حيث ابستم الامان لا بناء الابناء وموالي موالهم وفيه جمع
 بين الحقيقة والمجاز وانما رآه جوابه بقوله كنه ظاهر الاسم الابناء والموالي صار
 شبهة في حق الدم اي في معنى ان ينفك والشبهة ما يشبه الثابت
 ليس بثبت والامانة مثبت بآية شبهة كما اذا دعا الكافر الى الشك والشبهة
 مع انما تحتل المحاربة ومصلحة الصيرورة صوته المسألة شبهة فكذلك انما في
 فان قلت المجاز ملطف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه
 بجهة لا ينافي شبهة الثابت بجهة اخرى فان امان الفروع ملطف باعتبار ارادة
 الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونها متعارفاً فيها

اي ظاهر اسم

مضار كان متناول لها بخلاف الاستيمان على الآباء والامتهات حيث لا يدخل
 الاجداد واجبات هذا اشارة الى اشكال بر دعل الجواب المذكور وهو ان يقال
 لو كانت تناول اقسام ظاهرة سببه في اثبات الامان لثبت الايمان للاجداد
 اجبات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آباينا وامراتنا ولكنه لم يثبت
 فان ر الى جوابه بقوله لان ذلك اى تناول الصورى معتبر بطريق التبعية
 يعنى لا ندع اعتبار الصورة مطلقاً بل ندعيه في محل صالح للتبعية فيلحق بالفروع
 دون الاصول يعنى الاجداد واجبات اصول الآباء والامتهات فلا يكون ابتاعاً
 لهم فان قلت يجوز اخذ اصل باعتبار الخلقة وبتبعاً باعتبار تناول الظواهر
 ولا منافات في ثبوت ^{ان يكون} شخص بالشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يوضح
 اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم سهولاً مانعة للامانة
 كونهم تبعاً مثبته له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى
 الكاتب اباه يصير مكاناً عليه تبعاً وهذا حكم على الاصول بالتبعية قلت هذا
 الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق ^{الامر} والامر ما مور لوالديه بالامر فلو
 كان الكاتب من اهل الاعشاء لتحقيق ابوة بغيره وهو من اهل الكتاب فكاتب
 عليه لتحقيق البر ولو لم يكتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكاً لابنه وهو
 مشنع هذا ما قيل ولقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الايمان في الاجداد واجبات
 بطريق الاصاله على طريق ثبوت حرة اجادات في قوله تلح حرمت عليكم
 امراتكم بان يجعل الامتهات عبارة عن الاصول لغته ويجعل كانه قال آمنوني
 على سهولى ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الايمان لم كانت مانعة عن

اثبات الحرمة ايضاً وكل جواب لكم فيها فهو جواباً فيها وانما يتبع كخلف على
 الملك والاجارة مع هذا اشارة الى ما يرد نقضاً على الاصول المذكورة وجه الورود
 انه من خلف ان لا يدخل ارفدان فداره المملوكة داره حقيقة وداره
 المستأجر داره مجازاً لصحة النفي بحيث الخالف اذا دخل داره مملوكة او غير
 مملوكة وفيه الجمع بين احقيقة والمجاز والدخول خافياً او مستغلاً هذا السؤال
 آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافى ومجاز في المستغنى فيما اذا خلف لا
 يضع قدمه في دار فلان ولم تكن له نية بحيث في حال كيف ما كان فيكون
 جمعاً بين احقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف
 قلت الدخول خافياً معناه احقيقى قلت ارادته من افراد معناه احقيقى
 بمعنى انه اذا دخل خافياً صح ان يقال وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف
 الدخول مستغلاً فبينا بقولنا ولم تكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه خافياً
 فدخلها مستغلاً او شيئاً فدخلها راكباً لم يثبت ويصدق ديانته وقضاء لانه نوى
 حقيقة كلامه وطى مستغلاً ولو نوى فيه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء
 لانه مجهور غير مستغنى باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السؤال
 الثاني بانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد المسبب و
 الدخول يشمل كحافى وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الخالف في غرضه
 منع نفيه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم مجاز ونسبة السكنى
 هذا اشارة الى جواب السؤال الاول بانه ان الخالف على هذه البمين المعاودة و
 الدار ليست بصاحبة لها واريد به دار فلان دار سكنها فلان والدار المسكونة لفلان

انعم من ان يكون مملوك او غير فان قلت ذكر في اخائية والظاهرة لو دخل
دارا مملوكا لفلان وقلنا لا يسكنها بحث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه
الرواية قلنا دار فلان عبارة عما اضيف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عموم
الدار الدار المضافة اليها بالسكنى او الملك جميعا فان قلت الاضافة
المطلقة حضيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم اجماع بين الحقيقة والمجاز
قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلي هذا قول المض
رج وكونها منسوبة اليه بوجه محكي قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما بحث
اذا قدم ليلا او نارا في قوله عبده حر يوم يقدم فدان هذا اشارة الى السؤال
وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى ومنه يولثم
يومئذ ذرؤهم عتق عبده اذا قدم فدان ليلا او نارا فيكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز فاشارة الى جوابه بقوله لا الماد باليوم الوقت مجازا وهو
عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق
الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجرى اول من التراك
اذا كان دائرا بينهما كما لا حجاب في الاول الى قرينة وفي الثانية الى قرنتين وعلى
التقديرين لا يخرج من الظرفية فلان من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو
ان الظروف اذا كانت ممتدا بان يضح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار
وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه شائع لانه
هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاول ان يقال مظهر
اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة بصرف اليوم غير حقيقة فان قلت

اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا قال صاحب الهداية قال في
اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت كذا التزوج مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه
فيما اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد كما نلاحظ الى حصول المقصود
واما اذا اختلفا مثل امرت بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعبر
هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدك فان كان
باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرت بيدك
مما يمتد وليس كذلك لانه التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها مفعولا
ولا فرق بينه وبين العتق قلت الممتد عندكم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يضح ان يقال جعلت امرت بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد به ويكون ذكر ذلك الشهر لغو فان
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل المضاف اليه
فلم يرجحوا الاول قلنا ظرفية للعامل قصدية بتقديره في حاصلة لفظا ومعنى للمضاف
اليه ضمنية مقتضاة على المعنى فاعتبار العامل اولي فان قلت قد يكون ممتدا مع
كون اليوم لمطلق الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت قلت
الحكم المذكور انما هو عند الطلاق واختلفت الموانع وانما اراد النذر واليمين اذا
قال الله على صوم رجب يحتمل ان يكون غير مننون للعلمية والعدل فيكون
المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون منونا فيراد به رجب
منعمه ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال وهو اذا قال الله على صوم

رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يحط ببإل النذر كما نذرنا و
يميننا عند اية ح ومحمد حتى لو لم يصح يذره القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه
يميننا وفيه الجمع بين الحقيقة والجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف
ثبوتة على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على قرينة وصحة النية اعلم ان هذا
الاشكال قوتى اجاب العلماء عنه باجوبة وليس فيها جواب شافى فحين نذكرها
مع ما يدور عليها ثم نشير الى اقربها احد ما ذكره امض رح وهو جواب الاكثريين
لانه نذر بصيغة يمين بموجبه ارباثة الثابت وهو لزوم المنذور لانه المقصود
بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباح الشرك اذ لا نذر في
الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم مباح يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم
العبودية على نفسه فسمى الله ذلك يمينا ووجب فيه الكفارة حيث قال يا
يها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال الله تعالى قد فرض الله عليكم تحلها
اي شرع الله لكم تحلها بالكفارة كذا في الشرح ولكن في الاستدلال بالآية على
ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم خلف صريحا بان قال والله لا افر بك
على ما ذكر في الكشف فيكون تسمية اليمين بيمين المباح والاولى ان يستدل
روى مسلم في صحيحه وهو قوله صلى الله عليه وسلم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم
كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول
لانتم ان المباح ان كان موجبه نذرا يلزم ان يكون يمينا وان لم ينبو وانما يكون
كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم
المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كذا ذلك التحريم قصدا لا ضمنا فيقتصر

عليه فاذا نوى بيمين النذر الثابت به يمينا لوجود شرط او يقال المذموم ان ايجاب
المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب فكذلك
بصيغة يمين بصيغة مشبهة للملك تحريم بموجبه وهو الملك اذ يستحيل
ان يكون يمينا للملك فإلا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص
فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه لا بصيغة فان قلت لو كان اليمين ثابتا
بموجبه لما توقف على النية كالعتق ينبت بشرائه القريب بدون النية قلت
استحال هذه الصيغة غلب في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المبحورة فيشوق
على النية ولقائل ان يقول ثبت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد
بهذا اللفظ موضوع وهو ايجاب العبادات المسماة وغير موضوع وهو
اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه
لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني ما ذكره شمس الائمة
ان الله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس رضي عنه دخل آدم الجنة فقلت
ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند العامة
على النذر عادة فاذا نواها فقد نوى لكل لفظ ما هو من معناه فيعمل بنية ولا يكون
جمعا بين الحقيقة والجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان الصوم ساذ مسد جواب
القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط
مسد جواب القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجي للقسم اذا كان الموضع موضع
تعجب كما في قول ابن عباس رضي عنه قد نض عن ذلك في كتب النحو ومجئنا
ليس موضع التعجب والثالث ما ذكره صاحب التفتيح بالمنع والتسليم فانه الماد

بالموجب اللازم المناخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازاً كما ان لفظ
 الكس إذا اراد به السبيل المفتوح يدل على الشجاعة التي هي لازم لكل طريق
 الالتزام ولا يكون مجازاً وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير
 ارادة الموضوع له ولين سلم ان اليمين هو معنى المجازي تكون لانهم الجمع بينهما
 في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا اجواب انما يصح
 اذا نوى اليمين فقط وانما اذا نواها فقد تحقق ارادة المجاز وحقيقة فان قلت
 لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمنع الجمع في شئ من الصور
 الا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والا فرب ان يقال كلمة على حقيقة في ايجاب المباح
 وايجاب المباح لازم مساو لتجريم المباح وتخير المباح بين لما في مفهوم الايجاب
 بطريق الكناية والكناية تحتاج الى اثنية ولم يلزم الجمع بين حقيقة والمجاز لان
 التجريم انما صار اداً بطريق الكناية من لازمه لان اللفظ بخلاف شر القريب فانه
 ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والرهبة وانما يثبت العتق حكماً
 شرعياً باشارة النبي صلى الله عليه وسلم لم ينجز ولله الاله الان يحده مملوكاً
 فيشترى فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى اثنية وطريق الاستعارة اي مجاز الا
 الاتصال بين الشئين صورة او معنى اراد به معنى الحاق المشهور منه لا تخرج نسبة
 الرجل سداً باعتبار معنى الحيوانية وتسمية الابكر واحموم سداً لعدم شجرة الاله
 بهما كما في تسمية الشجاع سداً لتشا بهما في معنى الشجاعة والمطر سداً لتشا بهما
 في الصورة هذا في احكام وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
 اي الاتصال بين السبب ومسبب العلة والمعلول فنظر الصورة اي نظر الاتصال في الصور

في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقاً الى المسبب ومعنى العلة كونهما متشبهين
 له ومعنى لا يوجدان في السبب والمعلول فيكونان متماثلين صورة كما في المطر
 والسماء والاتصال في معنى المشروع كيف شرع في محل النصب على احوال متعلق
 بمخدوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع مقولاً لا في معنى شرع
 ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله فلا اتصال اي اتصال المعنى كما في
 الرهبة والصدقة فان كل واحد منهما تملك بغير بدل فيجوز استعارة احدهما
 للآخر فيستعار لفظ الرهبة للصدقة فيما اذا وقع للفقر شيئاً لم يكن له الرجوع
 ويستعار لفظ الصدقة للرهبة فيما اذا صدق على الغني حتى يصح الرجوع والاول
 اي الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كما اتصال
 الملك بالشرائه وانما يوجب الاستعارة من الطرفين كذا الغرض من العلة هو
 المعلول فتكون العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية ومقصود الحكم لا
 يثبت بدون العلة فيكون مفتقراً اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار
 مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال في ايجابين عمت الاستعارة
 فانه قلت هذا تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره كذا السبب في الشرعية
 ما يكون طريقاً الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وطريق المواد
 من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب وكوجود فيكون غيره فلما ليس
 بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقاً ومفضلاً الى الشئ
 مطلقاً وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسماً لهما حتى اذا قلنا
 ان اشترى عبدك فهو حر فاشترى نصف عبده فباعه ثم اشترى النصف الاخر

ولوى به الملك اي قال عني بالشراء الملك هذا استقارة العدة لكم او قال
ان ملكت عبدا فهو منكم فملك نصف عبدا فباعه ثم ملك نصف الباقي ونوى
به اي بالملك الشراء يصدق ديانته هذا فربح على جواز الاستقارة من الطرفين
لأن الغرض من العدة وبیان مسبوقة بحكمة المثلين وهو ان نصف العبد
يعتق في صورة الشراء الصحيح فبذلك لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا
لان شرط احدث وجد في الضد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فيقبل المبيع
ولم يقع اجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجمع الكل في ملكه لانه
المقصود من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل
ولا ملك له ويثبت بشراؤه وكبلا في قوله ان اشترى عبدا فادانته طاعة
فصار مقصوده مطلق الشراء فيثبت على اي وجه كان مجتمع او متفرقا وفي
قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف الاستقناء بملك العبد وذا انما
يكون بصفة الاجتماع حكى ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان
يقول لثامه وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائة درهم وكان يقول
لا ثم يقول هل اشتريت بمائتي درهم يقول نعم فيوضح على صحابه الفرق واما
نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيها ديانته فبذلك
في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه مشتملا بالتحقيق عليه وفي الصورة
الثانية يصدق قضاء وديانته لان في هذه الارادة تشريفا عليه حيث يعتق
عبده والمراد بالديانة انه اذا استغنى فقيرا يجب عليه على ما نوى ولكنه القاضي
لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيفا عليه هذا اذا لم يشتر الى عبده بعينه
فيما يؤدرج

ولو اشار

ولو اشار اليه بحيث كقول ان اشترى هذا العبد ونوى به الملك وان ملك
هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر
يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا
يعتبر في المعين لانه الصفة في كافر لغو كمن خلف لا يدخل هذه الدار لا تعتبر
فيها صفة الغرابة وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان
ملكته ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك احصل بالشراء والشراء علة
للك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعدنية والمعلولية فلا يجوز الاستقارة
قلت كون الحكم مختصا بالعدنية غير مشروط في هذا الباب والشروط انقار
الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استقروا الاثم للخر في قولهم
اشترى الاثم حتى زال عقله والاثم غير مختص بالخر والثاني من النوع الثاني
من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب بالنسب وهو
ما يفيض الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه وجودا او وجوبا والمراد به صرحنا
السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اثم
من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة
الحكم مضافا اليه دون الحكم ملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك
الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضاف اليه الحكم وهو ملك المتعة
كالقصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامة انت حرة
يزول ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تنعما ولا يحل
الاستمتاع الا بالسكاح وكما قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه

مغضياً لاعتدائه لتخلل الوسطة وهي زوال ملك الرقبة ولو قال امض كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ المتنوع لكان اوله ويمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكان اتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعية ملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح المعنى في هذا الموضوع بقوله البيوع والهبة والتملك ليس سبباً لملك المتعة الذي يثبت بالشكاح وكذا المتنوع ليس سبباً لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جواباً يعرف بما ذكرنا فربما من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح عدله للحكم كالحكم قبل وجوده فيفتقر الى جميع العمل على وجه البديل فتصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لا ذوات انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائناً وانما احتيج الى النية لا بل محل بل واقع كالمحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية بل محل قابل كحقيقة كالتعيين ايجاز دون عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامة انت طالق ونوى به احرته لا يعتق عندنا وقال الشافعي نعمت لثبوت الطلاق العتاق لغة وشرعاً اما لغة فلا كلام منها للخطية والارسال واما شرعاً فلا كلام منها لارادة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لانه شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار وكسب يفتقر الى السبب لانه فرع والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت

بل محل بل واقع كالمحل غير متعين لهذا المجاز بل قابل محل الحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية بل محل قابل كحقيقة كالتعيين ايجاز دون عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامة انت طالق ونوى به احرته لا يعتق عندنا وقال الشافعي نعمت لثبوت الطلاق العتاق لغة وشرعاً اما لغة فلا كلام منها للخطية والارسال واما شرعاً فلا كلام منها لارادة الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز لانه شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار وكسب يفتقر الى السبب لانه فرع والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت

المسبب

المسبب من الامور الاتفاقيه حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية جموسية يحصل ملك الرقبة دون متعة الا اذا كان المسبب مختصاً بالسبب فيجوز الاستعارة منه ايجازاً بانه يكون بمنزلة العتق كقوله نوح اخباراً اتيه ارايتم اعصر خمر اى عنباً استعير المسبب وهو المسبب وهو العنب لا اختصاصاً اخر بالعنب فالحاصل ان استعارة المملزوم لا تجزى كجوز كيف كان واما استعارة اللازم للمملزوم فانما يجوز اذا كان مساوياً له فاذا كان للسبب مختصاً به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى المملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المملول للمعدة وان كان اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم واردة السبب كقوله نوح اذا كنتم المؤمنون اي عقدتم والوطى غير مختص بالعقد قلت الوطى الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة منفردة وطى مالا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وطى ما يمكن وصوله الا ان التام مهجوره وشركوه صير الى ايجاز بالاجماع كما اذا خلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمنفردة واهما في ان ياكل ثمها وان لم يكن لها ثم فتمتها ولو تكلف واكل من غير النخلة لا بحث في الصحيح او لا يضع قدمه في دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافياً ممكن كقول الناس بمهجورة والمجاز فيه الدوران فان قلت المخلاف عليه في هذا المثال الاول عدم اكلها وهو غير متغذر والمتغذر اكلها قلت البهيض اذا دخلت في النش كانت للمنع فموجب البهيض ان يصير ممنوعاً بالبهيض وما لا يكون ما كولا لا

يكون ممنوعاً باليمين وهو شرعاً كما لم يجر عادة حتى ينصرف التوكيد بخصوصه
 الى اجواب مطلقاً اي بنعم ولا مجازاً بطريق اطلاق الاسم كالحق وهو مخصوص
 على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصوصية مبهمة
 شرعاً لقوله تع ولا تشارعوا فيكون حراماً فلا ياتي مسلم بنف فيصار الى
 ايجاز وهو جواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفاقه فوكل كمد غرضه جملته
 ليخاصم كمد على فاقه التوكيد عند القاضي بان مؤكلاً اخذ الالف جاز وعنده زفر والنفخ
 لا يجوز لانه ما مور بالخصوص والافرار مسالمة واذا خلف لا يعلم هذا الصبي لم
 يتقيد خلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلف بعد ما كبر
 بحيث كثر بهجاء النبي مسلماً كانه او كافراً بمنع الكلام عنه حرام لانه الصبا فظنة
 الرحمة ولذا لم يجز عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصاً ولا يلزم
 جواز سببه لانه حرمة النبوة الاسلام بالنسبة وبدار الاسلام وهو يجوز شرعاً
 كما لم يجر عادة فان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ما دام صبياً وترك
 التوقير اذا كبر وترك الموصلة مع وجوب المواساة دائماً ومهاجرة المؤمنين
 فوق ثلثة ايام حرام والشرام ايجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزنه
 الثلثة قلت الانتفات في امثاله الى مباشرة المخطور قصداً وما يثبت
 بطريق ضمنى فليس بمجتهب الا يرى انه لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون تركياً
 للمنهى عنه وان لزم منه الهجران على ان ترك التوقير ينفك عن الذات
 بانه لا يعيّن الى الكبر فلا يكون لازماً فيقول هذا الصبي لانه لو قال صبياً
 يتقيد باليمين بصفة الصبا لانه كصفه صارت مقصودة بالخلف لكونها مؤقته

للمنفرد عليه كمن خلف لا يشترط ان يتقيد باليمين ولو كان حراماً شرعاً
 لصيرورة الشرب مقصوداً باليمين فيجث ان لم يشرب والاس في الزنه
 اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة متوقفاً كان او منكر ان صلح الوصف
 ان يكون داعياً الى اليمين كما اذا خلف لا ياكل رطباً او هذا الرطب فاكل بعد
 ما صار تمراً لا يجث كانه الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا خلف لا ياكل من لحم
 هذا الخيل بحيث اذا اكل من لحمه كسناً لان لحم الحمل النفع منه فلم يصلح ان يتقيد
 باليمين به اذا عرفت هذا فنقول كانه الواجب ان يتقيد فيما كان فيه بوصف
 الصبا لانه الصبا مظنة السفه فيصلح ان يكون داعياً الى اليمين لكنه لم يتقيد
 لحرمة صبي ان الصبا شرعاً واذا كانت كحقيقة مستعملة اي ليست مبهمة شرعاً
 وعادة لكنه ذكر لفظه مستعملاً للمشكلة التقديرية لان قوله كحقيقة يقتضي
 الاستعمال ويجاز متعارفاً اي متبادراً الى الفهم في العرف او معناه يكون استعمال
 اكثر في عرف الناس من استعمال كحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة كانه المستعار لا يراحم
 الاس خلافاً لما ينع عند ابي حنيفة بدلالة العرف وعلى هذا ينع الاصلدين
 اختلف ابو حنيفة وصاحبه في قوله تع فاقروا ما شئتم من القرآن فان كحقيقة
 مستعملة وما هو ما يطلع عليه اسم القراءة ومجازاً متعارفاً وهو ما يسمى قراءة عرفاً
 فجوز ابو حنيفة في القراءة في الصلوة بآية قصيرة وجوزاً ما بآية طويلة ولما قيل
 ان يقول ينبغي على اصدا ان يجوز بما دون الآية واصلاً منقوضاً كما اذا خلف
 لا يقرأ القرآن كجث بقراءة آية قصيرة اجماعاً كما اذا خلف لا ياكل من هذا
 الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فعنده بحيث باكل عين حنطة والكريع

على استعمال كحقيقة

من الفوات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كبرعوا ولا بحث باكل
 الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفوات وعندهما بحث باكل ما يتخذ
 منها كما بحث باكل عينا وبالاعتراف من كفارات كما بحث بالكبرع لانه مجاز
 يجوز به اكل ما يكون احفظ وشرب مما يجاوز الفوات وهو بمعمومه يتناول كليهما فان
 فعل هذا ينزى من حيث باكل السوي عند ما لو جود اكل ما يكون احفظ قلنا
 السوي متفاضلا جنس آخر من غير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز بيع الدقيق
 بالسوي متفاضلا فلا بحث كما ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف انه ما قال بعض
 الشراح وعند محمد بحث باكل كل ما يتخذ من احفظ كالخبز والسوي وكونهما ليس
 بصحيح ولو شرب من نهر مشعب من الفوات لا بحث لانه اسم كفارات النقط من لثته
 ولو قال من ماء الفوات فشر من ماء من آخر يؤخذ من الفوات بجمع او بانه
 بحث بالاتفاق لانه عقد يمين على ماء الفوات وهذا الماء ماؤه وان تحول على
 الى نهر آخر هذا اختلاف فيما اذا لم ينوشيا فانه نوى الحقيقة او مجاز يقع ما نوى
 اتفاقا ولو كانت حقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا
 وهذا اختلاف المذكور بناء على اصل آخر مختلف فيه وهو ان خلفية اي كون
 ايجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عنده اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد
 ايجاز وهو احرى خلفا عن التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به حقيقة وهو البتة
 لانه حقيقة ومجاز من اوصاف اللفظ تجعل خلفية في التكلم اوله وعندهما
 في الحكم بين هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكم ايجازي
 خلف عن حكم احقيقي لانه الحكم هو مقصود فبعد خلفا في المقصود اوله وبعض الشراح

منه في كلامه

منشروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به احرى خلف عن لفظ هذا آخر اي قائم مقامه
 وهذا التفسير صحيح في معنى كونه التفسير الاول البين بهذا المقام لانه مجاز خلف
 عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكره اختلاف الا في جهة اختلفية فعل كل المذهبين
 الاصل هذا ابني واختلف في جهة من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ
 ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا آخر فالاختلاف يكون في الاصل واختلف لا
 في جهة اختلفية قال في معنى منصور القاينة هذا غير صحيح لانه حكم الاصل وهو كونه
 التي ثبت بهذا غير ليس بمختلف في هذا الحمل بل هو مستصور كما في الصغر سنانا
 فينزل من حيث العتق عندهما لو جود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر
 بخلافه ويظهر اختلاف في قوله لعبد وهو اي العبد اكبر سنانا منه اي من المولى
 هذا ابني فتنصص يعنى لانه شرط اختلفية تصور حقيقة والحقيقة متصورة
 من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه مبتداء وخبر وما انفرد
 موجبة احقيقي يقين ايجاز ذكر الكمال وم ارادة اللازم وهو الخبرية وعندهما
 لا يعنى لانه لا يبدان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير
 منقذ لا يجب احكام اصلا فيلغوا كالتحسوس لانه لا ينفق الحكم الاسمي وهو البتة
 لا تخالفة لم ينفق الحكم الخلفي وهو الكفارة والقابل ان يقول ينتقض هذا
 الاصل على قول ابي يوسف بمسألة الكوز وهو ما اذا خلف ليشرب الماء الذي
 في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بالانقضاء اليمين ثم ليطرأ اثره في حق اختلف
 وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البتة مستحيل فحاصل اختلاف انه اذا استعمل لفظ
 واريد به معنى ايجازي اصل بشرط انما معنى احقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما

منه

يشترط فحيت امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ
حيث العينية وجه بناء وتاسيع على هذا الأصل ان خلفيته لما كانت في الحكم
عنده اعتبر لفظ الحقيقة كما يجوز لا يراه فالحقيقة المستعملة صارت اوله
من المجاز المتعارف وعند هاتين الحالتين الخلفيتين في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول الراجح
قوله لعبد هذه بنتي لا يعنى عنده مع انه العمل بالمجاز ممكن اذا البنية
سبب للمحرمة كالبنوة قلت انه على خلاف ولو كان على الوفاق فقوله هذه
بنتي حكمه احرمة بجهة البنية وهذا الذات ليست بمحل لتلك احرمة فاضافتها
اليه كاضافة العتق الى الكفار فيلغوا لعدم المحل ولان المشار اليه اذا كان جنس
اسمى بغير الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس لا يتعلق بالاسم
لا عبرة للمشار اليه كالمواضع فضا على انه باقوت اخر فاذا هو انصرف بنفقه
البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينفذ لعدم استمرار الذكر والاش
جنس فينتقل الحكم بالاسم وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأة هذه
بنتي وهي معروفة النسب وتوكل لمشهد او اكبر شئ منه حتى لا تقع الحرمة بذلك
ابدا سواء اضرب على هذا القول او كذب بقفه الا انه اذا اضرب على ذلك يفرق
القاضي بينهما لان احرمة تثبت بهذا الحكم بل لانه بالاضرار صار ظاهرا بمنع
حقها في اجماع فيجب التفريق كما في اجيب والعينة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب اكبر شئ منه فظاهر واما في النسب توكل لمشهد فلان الشرع

يكذب كسبها به من الغيرة واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه
بنتي التحريم الذي يقتضيه بطلان النكاح كالبنية اذا ثبت بطلان الحرمة
من الأصل وليس وسع اثباته والذي فيه وسع اثبات تحريم يقتضيه صحة النكاح
السابق ويكون حقا من حقوق كالأطلاق واللفظ غير صالح له في
بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينها وبين النسب
كذا في المحيط وفي الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم كالتراجع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر انباه ولا يمكن العمل
بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده بالقبول وانما وضع المسئلة في
معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة ترك
لما فرغ من بيان حقيقة ويجاز سريعا فيما يترك به الحقيقة وذلك حتم
بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والنج فان الصلوة
لغة الدعاء كما في قوله دم وان كان صائما فليصل اي ليدع ثم نفت
الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وترك معناها لغة فلو نذر
بصلى تحمل على الاركان وكذا النج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى
مكنه للنسب المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا خلف لا ياكل لحما
لم يحن باكل لحم السمك وعند مالك يحن لانه حقيقة ولهذا لا يصح تقيده
عنه والعلماء متمسكون بذلك بالعرف كالحكم السمك لم يستعمل استعمال
اللحم في الباجات وبابيه لا يستر لحما فدا يدخل في اللحم والعوف معتبر
في البيض وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في ما خذ الاستقاف ولحم

الشمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل
على الشدة والقوة يقال النخم القتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للشمك دم والاما عاش
في الماء وما شرطه فبحر الحجة قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه مأخوذاً
عما ذكر لان قولهم النخم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون
ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم
الشمك مخصوصاً بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازاً في لحم الشمك
وليس كذلك كما ان الله تعالى سماه لحماً في قوله تعالى ومن كل ثاك لون لحماً طرياً
ويمكن ان يقال المراد منه كونه مأخوذاً ان وضعه لذات باعتبار معنى هو
المقصود بزيادة الدوران فانه ان لم يكن كما تركبت دارت مع ثابته في
الشدة والقوة ومن ذلك المنحمة للوقت العظيمة والنخم القتال والنخم
الجرع للبرد والملح لتقوى الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير بحيث على
هذا الطري ولا يجت نظر الى العرف وقوله كل مملوك ليه قرلم يتناول
المكاتب ولا يعتق له المكاتب كالمريد ان كان مملوكاً من وجه دون وجه فلا
يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المذبر وادم الوليد
فيتفقان لان الملك فيها كامل والرق ناقص وعكس اي عكس ما ذكرنا
من مسئلتين اختلف باكل الفاكهة من خلف لا باكل الفاكهة فاكل الزمان
والرطب والعنب لا يجت عند ابي حرج له في هذه الشدة كما لا في من التفكة
لان الفاكهة اسم لا يتشم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة

اسماً لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فيكون وصف زائداً ولا
يجل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطار كتح اسم السارق مع ان
فعل الطار يكون وصفاً زائداً وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الذي اريد في
الطار غير منافٍ للسرقة بل يكمل لها كالضرب والشمك فانها مكمل للمعنى الذي اريد
فثبت فيه الحكم بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه غداً منافٍ
للتفكة لان الغداً مقصود والتفكة امر زائد غير مقصود فيكون مغيرة المعنى
التبعية وعندهما حيث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التشم ومنه الاسماء
كذلك وان نواها عند اختلف حيث انشافاً وبدلالة سياق النظم اي سوف
الكلام يعني ترك الحقيقة بقرينة لفظية التحفت به سابقاً او متأخرة
الا ان السياق بالبلاء المنقوطة شنين من تحت اكثر استعمالاً في المتأخرة
كقوله طلوع امرأته فانه يدل على التوكيد حقيقة كمن تركت هناك بقرينة
قوله ان كنت رجلاً لان هذه الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المحاطب
عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازاً وبدلالة معنى يرجع الى
التمسك بمعنى الى حاله كما في مابين الغور كما لو قال لامرأة حبيبة قامت لتخرج ان
خرجت فانت طالوت ان يقع عليك الخنقة حتى لو رجعت وفرجت لا تطلق
الغور مأخوذة من فوران القدر سميت بهذا الاسم باعتبار صدوره من فوران
الغضب نظيرة قوله والله لا تغدني جواباً لمع دعاه الى الغدا وهو يفتح
الغيب طعام يؤكل من الغدات والتغدي عبارة عن اكل من اوف يقصد به الشبع
ولهذا لا يجت في ميمه لا يتغدي حتى باكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة

قوله لا تغذي العموم الا انما تركت بدلالة حال مستكملة لانه اخبر بكلام مخرج
جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بيده فينتقيد به او بدلالة في
محل الكلام كقوله صني الله عليه وسلم انما الاعمال بالنية ورفع عن امتي الخطا
والنسيان هذا هو الخامس من انواع ما يترك احصيفة فان هذا الكلام يقتضيه
ان لا يوجد عمل بلا نية ولا يوجد خطأ ونسباً وقد نرى العمل بلا نية و
الخطا والنسباً واقعيين في الامة كشيء افعل ان حقيقته غير مرادة في محل
على ايجاز في ارباب حكم الاعمال وحكم الخطا والحكم نوعان حكم الدنيا وهو ايجاز
والف في حكم الآخرة وهو الثواب في الاعمال المفضلة الى النية والاثم في
الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الكرم والشرائط
ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية والاثم عدمه الا ترى ان
من صنع وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوة لفقد شرطها ولكنه له ثواب لخلوص النية ولو
صنى رياء جازت صلوة وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما
فلا يضحج احتجاج الشافعي رحمه الله علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساده
الصوم بالخطا لانه ارادة المصنين جميعاً غير جائزة اما عندنا فكل من ترك
لاعموم له واما عنده فلا يجوز لاعموم له فحمل اوجه ربح على الثواب لكونه قايماً
على عمومه اذ لا ثواب بدون كنية بخلاف الصحة فانها قد يكون بدون النية
كالبيع والنكاح وحمل الشافعي رحمه الله على الصحة والفساد الى النية ثم بحث لبنا
احمل والحرمة ولقائل ان يقول لانهم ان الحكم مستند بل هو عام معنوي
كالشيء لانه حكم العمل هو الاثر الثابت به فينتاول طبعها وعدم عموم ايجاز لم يثبت

هنا

من الشافعي رحمه الله ما سبق ولو سلم فدان يقول هذا الحديث من قبيل المندرجين
لا ايجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم مستندك الالتزام اذ لا بد عندكم
من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده لغير البيع والنكاح
وامثال ذلك فما لا يقتضيه اليه النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يقتضيه
لغول عن ائمة فائدة اذ عدم المواظبة في الآخرة تعميم جميع الاثم اذ لا يجوز في الحكمة
المواظبة بهما قلت ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة
بدليل قوله تعالى انما لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلولا انما يؤاخذنا في الحكمة المؤاخذة
بها لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تنظم في المواظبة في المواظبة فيها
وف رده على ان تقديم قوله من ائمة يقتضيه الاختصاص ولو لم يجز المواظبة
مطلقاً في الآخرة لما قدمه من كان جبر البلاء في رتبة من اموالهم صلوات الله
عليه وعلى آله وازواجه والتحرير المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت
عليكم امثالكم والخير في قوله دم حرمت الخ لغيرها حقيقة عندنا كالتحرير المضاف
الى الفعل فيوصف المحل اولاً بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل عليه خلافاً للبعض
وهم اصحابنا الواقفيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد تحريم الفعل لا غيره وقال قوم
من المعتزلة انه يحمل لا يضحج الاحتجاج به لانه التحريم هو المنع والمكاف انما صار ممنوعاً
عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد من اضرار فعل خذرا منه الصالح الخطا
واضرار جميع الافعال مستحيل وليس اضرار بعضها اولى من الآخر فيبقى مجمل اخرج
الفروع الثابتة بالعرف وقالوا ان عرف اللغة يتبادر فهم عند سماع قولنا حرمت
عليكم الشيء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منها وهو الوطئ في

فتخصصه

الاول والاكل في الثاني وكلمة نقول التحريم اذا اضيف الى العيب كان ذلك
 اشارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل وهذا كما نرى في المنع نوعا من الرسل
 عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان يرفع الخبز
 من بين يديه فاضافة التحريم الى العيب من النوع الثاني ولا يخفى للتوقف فيه
 مع هذا التوجيه الصحيح **ويتصل** بما ذكرنا بالماز وكيفية حروف المعاني
 الى حروف التي لها معان وطلائح الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق
 التغليب كما بعضه سماء مثل اذا ومتى وغيرهما كان حروف العطف اكثرها
 وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا لمناسبة حكمها حكم
 الحروف وجه انضائها بما ذكرنا اثرات تارة تستعمل فيها وضعت له فتكون
 حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا **فالواو** لمطلق المعطف المطلق
 الجمع من غير تعرض لمقارنته كما نرى اصحابنا يجمعونها المقارنة على قول ابي يوسف
 ومحمد راجع ولا ترتيب كما نرى بعض اصحاب الشافعي راجع محتجabin بقوله
 واركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاذه حرف
 الواو فتقول لو كان الواو مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد
 وعمر وقيل ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضا للترتيب يحصل التكرار
 وهو خلاف الحسن وما ذكره معارض لقوله تعالى واسجدوا واسجدوا وفي قوله غير
 الموطوء ان وضعت الالف فانت طالع وطالع وطالع انما تطلق واحدة اذا
 وقع الشرط عند ابي حنيفة في هذه الاشارة الى رد ما نرى بعض اصحابنا من انه الواو
 للترتيب عند والمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة في الكتاب لانها

ملا حروف المعاني

غيره

التشبيهات

لو لم تكون للترتيب عنده لو تضمن جملة كما تعلقت ولو لم يكن للمقارنة عندهما
 لوقع الاول والثاني والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراض فلا يتغير
 بالواو يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل ينشأ من ذكر الطلقات متعاقبة
 على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بالواسطة لان قوله وطالع جملة
 ناقصة مفتقرة الى الكاملة فتعلق الثاني بعد تعلق الاول والثالث بالواسطة
 فاذا تعلقت بهذا الترتيب نزلت كذلك عند وجود الشرط فلما نزل قبل الثاني
 والثالث لم يبق للثاني والثالث محل وقالوا موجب الاجتماع اى الاستدراك
 بين معطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك كما قوله
 وطالع جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاول وهو الشرط سطر للثاني
 والثالث ولا تساوت الثانية والثالثة للاول في التعلق بالشرط بقصن جملة
 اذ ليس بين اجزائه ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اذا قدم الشرط
 اما اذا اخر يقع التثنية اتفاقا لان الشرط مغيب فاذا وجد في آخر الكلام
 مغيب يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزاية المتوقفة
 دفعة واحدة بالحق الاسلام وحسب التقويم الى قوليهما واورداه على قوله اشكال لا بانه
 اثبت التعاقب في اذمنة التعليل وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع
 وانما الترتيب في الوقوع بل فقط يوجب تفرق اذمنة الوقوع كشم ولم يوجد
 وبان المعنى ليس بطلاق في احوال بل صلاحية ان يقع طلاقا عند وجود الشرط
 فاما لم يكن طلاقا في احوال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يوصف
 فكان العبرة لحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق اذمنة الوقوع واذا

المعلقين

لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما شئيين بواحدة هذه مسئلة
 ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا راجع والا لوقع اثنتان كما ذهب
 اليه الشافعي راجع في قوله القديم لان الجمع بحرف الجمع كالجمع لمعظم الجمع فان زال
 الواو بقوله لا الاول وقع قبل الكلام اي قبل الفاعل عن التكلم بالثاني منه
 فسقطت ولانية لغوات محل التصرف لانها غير موطوءة فلما اثبت
 والثالث بهذا لا الواو للترتيب لا يقال قد يتغير هذا صدر الكلام
 بآخره لانه يثبت به احرمة الغليظة فلان ينبران لا يقع الطلاق باوله
 لانا نقول آخرة ليس بخير بل مقرر لان حكم اوليه احرمة الحليفة وحكم
 آخرة احرمة الغليظة وكلاهما رافع للعقد فيكون مؤكدا واذا روج ففصول
 اثبتت من رجل بعقد او بعقد من غير اذن موليهما وبغير اذن الزوج وقبل
 فصول الآخر صار النكاح موقوفاً على اجازة كل واحد منهما فان انقض احد
 انقض وان اجازة توقف على اجازة الآخر قيدت بقوله وقبل الفصول
 لا يجوز ان يتولى كآخر ذلك الفصول الواحد لا يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة ففلا
 بغير اذنها خلافاً لابيوسف راجع وفي النهاية هذا اذا تكلم الفصول بكلام واحد
 وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة ففلا وقيلت منه بتوقف
 اتفاقاً ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلاً بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة
 توهم ان الواو للترتيب اذ لو لم يطلع الجمع لصار كانه قال اعتقتهما واصلح
 نكاحهما فان زال بقوله انما بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل ثلثية الوقف
 في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجارة لانه لا حصل للامة في مقابلة الحرة حتى لو

قبل التكلم

تزوج انه نكاحاً موقوفاً ثم تزوج حرة نكاحاً نافذة او موقوفاً يبطل نكاح
 الامة لان التوقف يعتبر بائداء النكاح لان ما كان راجعاً الى المحل فلا يبدأ
 والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منصفة الى الحرة فكذلك حال التوقف
 ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتناق ولقائل ان يقول ينبغي
 ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا
 يثبت به المحل ولا يراى بقوله دم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو
 اريد به التام والموقوف يترجم الجمع بين حقيقة ويجاز ولا يقتضي عن هذا
 الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام التقي جائز كما جاز الجمع بين
 معنيين مشترك وفيه كما اذا خلف لا يتكلم مولى فلانة فانه يعم المولى ومعنونهما
 جميعاً واليه مال صاحب البسوط وهو محتار صاحب الهداية ولو اعتنق احداهما
 بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتناق
 احدهما انقض نكاح الاخرى ولو اعتنقها بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحها
 او واحدة منهما جاز نكاح المستقاة او لا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتناق الثانية
 وبطل النكاح الثانية باعتناق الاولى فلا يلحقه الاجارة هذا اذا كان النكاح
 في عقدة واحدة واما اذا كان في عقدين فان كان مولى الامتيع واحد فانكلم
 كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتيع على النكاح والنكاح على
 حالهما فانيهما اجاز جاز لانها لو انشأت العقد واحد بها حرة والاخرى امة
 توقفاً لانه لا تضاب في التوقف واحدهما لا يملك الاجارة في ملك الآخر
 بخلاف اذا كان المولى واحداً فانه باعتناق الاولى بغير اذن الثاني وان

تزوج

سبيل منه وان اجازها جاز نحاح المعتقد الاولى ولو اعتقدها المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقدها لا يبطل نحاح واحدة منها لعدم تحقق اجمع بين الحرة والامة
ولقابل ان يقول قوله مقتضى زائد لان الحكم كذلك لو اعتقدها احدهما و
سكت ثم اعتقده الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا
وضع شمس الائمة المسند ولم يقيد به في بطل الثاني اى نحاح الامة الثانية
فصل التكلم بعقدها واذا زوج رجلاً اختبى في عقدتين قيد به لانه لو زوجها
في عقد واحدة لا ينعقد كمال بغير اذن الزوج فيبلغ اى خبر الشكاح الزوج
فقال اجزت نحاح هذه وهذه بطل اى بطل العقدان كما اذا اجازها معاً
بان قال اجزت نحاحهما وان اجازها متفرقاً بان قال اجزت نحاح هذه ثم
قال بعد ذلك اجزت نحاح هذه بطل نحاح الثانية هذه المسئلة موضوعة ان
الواو للمقارنة فاراً ل هذا الوهم بقوله لانه صدر الكلام بتوقف على آخيه اذا
كان في آخيه ما يغيره كانه جواز الشكاح الثاني في بناء الشكاح الاول للزوم اجمع بين
الاختبى وبطل الشكاح جميعاً وانما صح الشكاح الاول اذا اجازها متفرقاً لعدم
توقف صدر الكلام على آخيه كما في الشرط والاستثناء اى كما ان الكلام موقوف
على آخيه اذا وجد الشرط والاستثناء بعده وبطل نهان هذا التعليل لان الواو
يقطف المقارنة وقد يكون الواو للحال كقول العبد اذ الى الفاء وانت حر لم يحسن
العطف صرنا لا الحمد الا فعلية اشائية والثانية اسمية خبرية وبينهما
كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط

تعلق الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شراً ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون معلقاً وحي يترجم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اى كنه خراً وانت مود الى الفاء اعتبرت عليه
بان القلب لا يقع الا في كلام المودة المتقين وهذا كلام بصدر عن غيرهم
او على حال مقدرة اى اذ الى الفاء مقدرة الحرية في حال الاداء او اجمدة اجمالية
قائمة مقام جواب الامر اى اذ الى الفاء نصرة خراً او يقال الحرية حال الاداء
واحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية بتأخر عن الاداء واكثر من
بان كونها قائمة مقام الامر اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان منعه الكلام
اذ الى الفاء نصرة خراً لم بين الواو للحال وكلامنا فيها وقد تكون الواو لعطف
الجمدة فلا يجب به مشاركة في اجبة كقوله هذه طالع ثلث وهذه طالع ثلث فتنطلق الثانية
واحدة لان الشركة في اجبة انما كانت للاستفاد واذا كانت تامة فقد ذهب
دليل الشركة وكذا في قولها طلقني وكك الف وهذه الواو لعطف الجمدة
حتى لا يجب شئ اذا اطلقها عند ابي ح ر ح كانه الواو للعطف حقيقة واكثر
عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون ولياً
لان معنى المعاوضة في الطلاق زائد عن ان الكرام يستغفرون عن العوض في
الطلاق واذا دخل العوض في الطلاق صار ميباً من جانب الزوج حتى لم
يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصلياً لما صار ميباً ولصح
رجوعه قبل قبولها واذا كان عارضاً لا يصلح ان يكون معارضاً للاصلي
فلا يصلح ان يكون معيرة لحقيقة العطف ذكر في شرح المغني في بحث لانا

سلمنا انهما وضة في الطلاق عارض وكمن تبين ارادتها بقرينة ذكر الالف
 بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والمحل على ايجاز
 اولي من الالف الى هنا كذا ويكون ان يقال العطف صحيح كذا اخذ الجملتين
 ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام منبطاً من حيث
 المعنى يصح العطف وصرحنا كذلك كذا قولها وكذا الف وعد منها اياه بالمال و
 المال في مقابلة الطلاق مناسب لسرور فيض العطف وان اختلفا لفظاً
 وقالوا انها اي الواو للمحال فتصير شرطاً وبدلاً يعني يصير وجوب الالف عليها
 شرطاً للطلاق وعوضاً عنه بدلالة حالهما وضة اذا خلع عقد معاوضة فصلاً
 كانتا قالت تطلقني في حال كون الالف علي فتا قال تطلقت كذا تقديره تطلقت
 بذلك الشرط فيجب الالف في الفاء للموصل والتعقيب فيتم ارجح المعطوف
 عن المعطوف عليها بزمان وان لطف اي في ذلك الزمان بحيث لا يدرى
 اذ لو لم يكن كذلك كذا مقارناً فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
 فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تأخير ولو دخلت الثانية بعد
 الاولى بزمان فيه تراجيع لم تطلق ويستعمل الفاء في احكام العسل كذا الكلام مترتبة
 على العسل فاذا قال لا خربت منك هذا العبد هكذا وقال الاخر فهو حر انه
 قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء معيب الكجواب وطى للشرية
 ولا يترتب العتق على الكجواب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال
 وهو حر لا يكتفى قبولاً للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملاً لانه
 يجعل حياً راعى الحرية الثانية قبل الكجواب وان يكون انشاء الحرية بعد القبول

فلا يثبت القبول بالشك ويوصل الفاء على العسل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت
 دائمة لحانت في حال الدوام متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ان بشر فقد
 اتاك الغوث اي المعني باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاشارة بان في ثبوت
 اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لانهم
 هذا بل هو بناء الحكم على الغالب كذا الحسن في كل ثابت ووام لانه عدم عارض
 ولقابل ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العتق الدائمة والغوث الدائم
 ليس بعتق للابن بل الغوث في ابتداء وجوده عتق للابن لا الغوث
 الدائم لانه الاشارة لا يدوم لانه البشارة اسم لا يرد خبر سائر حتى ليس
 عند المنجرب خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من العتق فيكون المعنى
 اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر
 الا من الغيب كقول اذ اليه الفافات خراى اذ الى الفاء لانك حر فيعتق
 للمحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخل في جواب الامر على معنى ان اذيت
 الى الفافات خرفت لانه فيه اضمار الشرط فالاضمار خلاف الحسن اذ صح
 الكلام بدون فان قلت حول الفاء على العسل ايضا خلاف الحسن قلت العتق
 اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلاً للفاء من وجه ولقابل ان يقول
 الامار وان كان خلاف الحسن ففيه عمل بحقيقة الفاء من وجه فينبغي ان يكون
 هو اولي والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فان جواب الامر لان الامر
 انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلية ان تحصل الماضي بمعنى المستقبل واجبة
 الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا

كانت مقدرة فلا كما نقول ان ثانياً اكر منك هكذا اجملة الاسمية نقول ان
 ثانياً فانت مكرم ولا نقول ايستني فانت مكرم ونستعار الفاء بمعنى الواو
 في قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهماً لان الفاء للترتيب ولا ترتيب
 في العين والذراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو
 مجازاً لما شاركتها في نفس العطف او يصرف الترتيب الى الوجوب كما
 قال وجب درهم وبعده آخر وقال الشافعي لزمه درهم واحد لانه لا تقدر
 الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لا وجوب الثاني بعد
 الاول متصلاً به لا يتصور اذ لا بد منه مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول
 فينفصل لا حاجة لحمل على ان يكون الثاني كلاماً مبتدأً للتأكيد فكانه قال
 درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا
 وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه
 اولي من الاطوار وتم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
 مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم سنانف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف
 بعد السكوت عن المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه يصير
 التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم مستبعد في
 الانشائيات فلما كان الحكم متراجحاً كان التكلم متراجحاً تقدراً وعند طحا
 للتراخي في الحكم مع الوصل في التكلم لمراعات معنى العطف لا العطف لا يوضح
 والتكلم متضمن حقيقة تكليف يجعل متصلاً فيبقى الاتصال لفظاً لمراعات
 حق العطف حتى اذا قال نتيجة اختلاف غير المدخول بها انت طالون ثم طالون ثم

طالون ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في حال عدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
 طالون وكنت ثم قال انت طالون كانه التراخي عنده في التكلم ويلغوا ما بعده لعدم
 الحمل فان قلت محلاً توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغيرة قلت شرط
 التوقف اتصال الكلام اوله بآخره ولم يوجد سبب ثم ولو قدم الشرط
 وقال ان دخلت الدار فانت طالون ثم طالون تعلق الاول ووقع الثاني في
 حال عدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالون وكنت
 ثم قال انت طالون ولما التفت لعدم حمل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها
 ثانياً وجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلاق الثانية
 والثالثة سواء كان مدخولاً بها او لا كان ثم بمنزلة سكتة على قول فيكون كقول
 الرجل لامرأته انت طالون ثم قال بعد سكتة طالون فهناك يكون لغوا لعدم
 المبتدأ قلت بغير المبتدأ بدلالة العطف ليصح كلامه فيصير كانه قال ثم
 انت طالون فان قلت طالون كما هو محتاج الى المبتدأ محتاج الى الشرط
 قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضر المبتدأ
 كان لغوا ولا كذلك الشرط وقال لا يتعلقن جميعاً يعني يتعلق الكل في
 المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدوم الشرط او آخر وينزل عن الترتيب
 عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولاً بها تطلق ثانياً
 والا تطلق واحدة فيذ بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال المدخول بها فقدم
 الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في حال عدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم
 قال انت طالون ان دخلت الدار فبعث الطلاقان ويتعلق الثالث لقربه من

لتصح الكلام

الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقرينة ووقع الثاني والثالث في الحال وفي
 قوله صلعم من ضلع على مبين وراى غير ما خيرا منها فليكن غير مبين ثم ثلثات
 بالذي هو خير اذا عجل الكفارة قبل الحنث لكجوز عندنا وقال ان فتح يجوز
 محتجا بهذا الحديث ولكننا نقول استعيرت بمعنى الواو في هذا الحديث عملا بالرواية
 الاخرى وهي قوله صلعم ثلثات بالذي هو خير ثم ليكن غير مبين واجزاء
 للادع على حقيقته يعني الامر بالتكفير يعني على حقيقته في هذا الحديث از
 الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الله
 وترك بحقيقة ثم فيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك بحقيقة الامر فلم يرجح
 حقيقة ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالتسوية اول كذا
 في جامع الاسرار وليس سلم فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك
 العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما اصل الامر على الالبانة
 وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لكجوز بالاجماع فان قلت
 لم جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت كذا الفاء وجوب
 الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف
 ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يفرق الله عن حقيقة
 فئات مقصود **وبل** لاثبات ما بعده والاعراض عما قبل الضمير الى الجوراء
 راجعان الى بل على سبيل التذكير للخطا نقول جاء زيد بل عمرو اثبت المجيء
 اولاً لزيد ثم اعرضت عنه واثبت لعمرو وقد تدخل عليه كلمة لالتأكيد النفي الذي
 تضمنه بل نقول جاء زيد لابل عمرو وانما يفتح الاضراب اذا كان الصدر مجتهد وان كان

مطلب بل

لا يجتهد صار للعطف الحذف اشار اليه بقوله فتطوع ثم اذا قال لا امانة الموطوءة
 انت طالع واحدة بل شتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة
 فيقع على اي ثبوت ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل الفان ثابته
 الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر بن يزنه ثلث آلاف قياسا
 على الطلاق وجه الاستحسان ان الطلاق انشا لا يملك التذكير والافراد اجزاء
 بحكمه فيه المرأة بالموطوءة لانه لو قال لعن الموطوءة انت طالع واحدة بل شتين
 يقع واحدة لعدم محتمية بعد وقوع الواحدة هذا اذا تجزأ اما اذا علق وقال ان
 دخلت الدار فانت طالع واحدة بل شتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال
 وشتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول
 وبانت النفي المحتمية وبطل العطف على وجه الابطال وكان من قضية النفي
 بذلك الشرط بل واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك و
 لكن في وسعه اثبات الثاني بشرط عدم صدق لانه لم ينفى المحل بعد فثبتت
 ما في وسعه مضاركا قال بل انت طالع شتين ان دخلت الدار مضاركا
 بمشتركة بمبنيين وليست احدهما اول من الآخر فوقعنا جميعا عند الشرط و
لكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما
 رايت زيدا لكن عمرو فلما قلت ما رايت زيدا توهم ووجد ان عمرو غير
 مرئي فازلت بكلمة هذا الوهم بعد النفي خاصة اذا عطف مفرد على مفرد
 اما اذا عطف جملة على جملة يقع كنه بعد النفي والاثبات كقولك غير ان العطف
 به هذا الاستثناء منقطع بمعنى كنه من قوله ولكن للاستدراك تقديره كنه

فلا تترك

للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكنه العطف بهذا الطريق انما يوضح
 عند اشواق الكلام اي انتظامه وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان
 يكون الكلام متصلاً ببعضه البعض غير متفصل ليتحقق العطف والثاني ان
 يكون محل الاثبات غير محل النفي ليكون الجمع بينهما ولا ينافض آخر الكلام قوله
 والا فهو مستأنف اي ان لم يثبت الاثبات لا يوضح الاستدراك فيكون
 كلاماً مستأنفاً مقطوعاً عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
 العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان حصل
 قوله ولكنه بقوله ما كان لي قط ويكون الكلام مشفهاً فيجعل النفي متعلقاً بالاثبات
 على معنى تحويل الملك من الميراث الاول الى الميراث الثاني ويكون العبد للميراث الثاني
 ويكون قوله بياناً بانه نفي العبد من نفي الثاني لانه كان نفياً مطلقاً فان
 فصل قوله ولكنه لفلان كان ذلك ردّاً للاقرار ونفياً للملك عن نفسه
 مطلقاً من غير تحويل الى الثاني فلا يتصور الكلام فرجع العبد الى المقر ولا يتصور قوله
 بعد ذلك ولكنه لفلان لانه في شهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت
 متى نفي الملك عن نفسه من الاسل كان قوله ولكنه لفلان اقراراً بملك الغير لآخر
 فينبغي ان يكون مفرداً وان كان متصلاً قلت لكنه لفلان بيان تغيير
 لذلك النفي لظاهر كلامه ان النفي تكذيب لاقراره ورد للملك الى المقر
 وان كان محتملاً لان يكون نفياً للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون
 العبد معروفاً بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد فان كان
 معروفاً بكونه له لكنه في الحقيقة لمعروف بكونه قول لكن لغيره وقد عرف

لانه في شهادة الفرد
 شهادة الفرد الى ك

في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمها لانه ثبت
 الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسند الاقرار لا يصلح مثلاً لانه
 بحثنا في لكن المحقق والمذكور في هذه المسند لكن المشددة التي من
 حروف المشبهة الا انه لما كانا مشاركين في الاستدراك ومتساويين
 في الحكم اوردوا في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن
 كلامة اذا تزوجت بغير اذن مولاي بماية درهم فقال المولى لا اجيزه النكاح
 ولكنه اجيزه بماية وخمسين ان هذا نسخ للنكاح ويكون طلاقاً وجعل كونه مستأنفاً
 يعني جعل كونه لا ابتداء للنكاح بعد الانقضاء لان هذا نفي فعل اي نفي الاجابة
 بقوله لا اجيزه واثباته لعينه فيكون متضاداً وبين والتضاد مبطل للنكاح
 فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لانتم انتم نفي فعل واثباته لالنكاح
 بماية غير النكاح بماية وخمسين قلت لانتم انتم مخافة لانه المال تبع للنكاح
 الا يرى انه جائز بنفي المال وفديه ولو قال المولى للفروج اجزت النكاح
 ان زدت خمسين درهماً جاز النكاح الاول واو لانه المذكورين فان كانا
 مفردين بغير ثبوت الحكم لاصحهما وان كانا جملتين بغير حصول مضمون احدهما
 اعلم ان كون او موضوعاً لاصح المذكورين مختاراً شمس الاثنية وفجر الاسلام واليه
 ذهب عامة اصحاب اللغة ذكر صاحب النجوم وجماعة من النحويين انهما موضوعان
 في الخبر لكنت فاذا قلت رايت زيدا وعمراً اجبرت عن روية كل منهما
 على سبيل الشك انك لم ترهما جميعاً وانما رايت احدهما وكنت شككت في

معرفه ذلك حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرثية وان لا يكون وفي غير
اخبر موضوعه للتخيير او للابتن لان الشك انما يتحقق عند الناس العلم بشئ
ذلك انما يكون في الاخبار دون النش لان لاثبات الحكم ابتداء وجوب قول
فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في النحاطة حتى يوضع له كلمة توجب
التشكيك كقوله الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا
بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع لمعناه
فلا يحتاج الى لفظ آخر للترادف اذا الترادف خلاف الاسم وقوله هذا او هذا
كقوله احد بهما وكون او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك في موضع
استعمالها لا يخفى عن المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام
انشاء اي انشاء للمعنى بحتم الخبر اي يصح ان يكون خبرا عن حرة سابقة فاذا
لم يكن كحرة سابقة جعل انشاء احضارا عن الكذب فصارا انشاء شرعا
واخبارا حقيقة فاجب التخيير بمعنى من حيث انه انشاء اوجب اخبار العتق
للمولى بان يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايها شاء ومن حيث انه اجبا
اوجب الشك فيكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه ان
يقوله على احتمال انه اي اخبار ايقاع العتق في ايها شاء بيا اي اظهار لما
في الواقع بمعنى لا يكون له ان يبين العتق في ايها شاء بل وجب عليه ان يبين
العتق في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيا انشاء من وجه فشرطنا صلاحية الحمل
عند البيا حتى اذا مات احد بهما فقال اردت الميت لا يصدر ويتعين اني للمعنى

واظهارا من وجه فيجب على البيا ولو كان انشاء محض لم يجبر على المراء او المراء لا يجبر
على انشاء العتق واذا اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة
الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيا في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا القول ذلك لعبد من قيمة احد بهما الف وقيمة
الآخر مائة ثم فرض و بين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر
جهة الاظهار لعدم التهمة فلما يتعلق به حق الورثة كالماتب واذا دفنت كلمة
او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احد بهما و ايها باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع الانشاء للتخيير
والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني اذا دخل في البيع والتمس بان قال بعنتك هذا
او هذا او قال بعنتك بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة والابارة بان
قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت هذا بدرهم او بدرهمين يفسد الابارة
لان كلمة او للتخيير ومنه ان اخبارا منها غير معلوم فيبقى المعقود عليه والمعقود مجهولا
الا ان يكون من اخبارا باعيا كان او مستترا معلوما في اثنين او ثلثة...
استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والابارة يعني ان البيع والابارة لا يجوز
الا اذا كان من اخبارا الغيب معلوما وكان عدد التخيير فيه من البيع والمستأجر
اثنين او ثلثة بان قال بعث هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ انهما شئت فبيع
استحسانا وعند زفر واث فخر حرهما الله لا يجوز العقد وهو القياس للجهالة
البيع وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل اخبارا به ولم يجز اذا كان البيع

من ثلثة اعتباراً للمحل بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم
دون العقد وهذا المعلق هو العقد والثاني في العقد أقوى من الثاني في الحكم فكيف
يجوز الا لكان قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيدناستويان في الخيار الا لكان
فان قلت فعل صدق الوهاب يجوز الخيار في محل فوفى الثلثة عند هذا كما
في شرط الخيار فوفى الثلثة قلت شرط الخيار فوفى الثلثة ثبت بالاشارة
مفعول المفعول فلا يجوز الا لكان به وفي المهر كذلك عند ما يعني قالوا اذا تزوج
رجل امرأة على الف حانة او على الفين السنة يثبت الخيار للزوج ان صح
التخيير كما كان التخيير مضيداً بان كان الا لكان مختلفين وصفاً كما ذكرنا او جنساً
كما اذا تزوج بها على الف درهم او مائة دينار بطلت احدى المهرين سواء في التقديس
يجب الاقل يعني ان لم يكن التخيير مضيداً كان في الالف والالفين او الالف اكاله
والالف المؤبد لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد
ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا يندم التسمية
ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف الاقل اتفاقاً اعلم ان قيد التقديس لا يغير
لان الحكم في غير التقديس كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد و
احدهما أو كس فانه يجب الاوكس عندها وعنده بحكم مهر المثل والمسددة مذكورة
في المنظومة وعنده اي عند ابيه رحمه يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب
الاسنى في النكاح وانما يتعدل عنه اذا كانت النسبة معلومة ولم توجد فوجب
المصدر اليه ثم عنده في مسئلة الالف اكاله والالفين السنة ان كان مهر المثل الفين
او اكثر فاختار لها وان كان اقل من الالف فاختار للزوج بطلتها ايها

فيضير اليه

وفي الكفارات كفاية البهيم وهو قوله تعالى كفارة ما كفارة اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهلبكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة اخاف الواجب كقوله
تعالى فدية من صيام او صدقة او نسك وفي كفارة جوار الصيد كقوله تعالى ومن قتل
منكم متعمداً فجزاؤه مثل ما قتل من النعم الاية يجب حد السب عندنا فليكن المكلف
مخيراً باء واحد من هذه السبب على احتمال الالبسة فلو ادى الحل لا يقع عن الكفارة
الا واحد وهو ما كان اعلا قيمة ولو ترك الحل تعاقب على واحد منها وهو ما كان
ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفوق بين التخيير والالبسة انما احص
من التخيير فاذا قبل حال السبب او المحدثين يجوز اختيار احد ما لوجبه بينهما
بخلاف ما اذا قبل طلق امرأته فدلالة او فدلالة لا يجوز الجمع بين طلاقها فدا
للبعض وهو العراقيون والمعتزلة فان الحل واجب عليه عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها واذا ادنى الحل ثاب على كل واحد منها
واذا ترك الحل تعاقب على كل واحد كالتكليف بالجهل تخفيف باليس في
الوسع وهو باطل قلنا لان التكليف باليس في الوسع لانه باختيار المكلف
وبشره يصير معلوماً فكذا اذا عتق عبداً من عبده فاختار المكلف كاف في ضمة
التكليف ولا يكون هذا تكليفاً باليس في الوسع كالكلمة او لا يجاب واحد لا
بعينه ولا يفرق منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين ياربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف ويؤفوا من الارض للتخيير عندنا كالكلمة او للتخيير في اصل الوضع فتخير
الامام بين كل نوع من انواع الجزية مطيح الطريق وعندنا كلمة او للتخيير على حسب

اجرامهم فيكون بمعنى بل كما في قوله تعالى في كالحجارة او شمسوة اي بل يصلبوا
اذا اتفقت الحارة يقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايدهم اذا اخذوا المال لفظ
ولم يقتلوا بل ينقوا من الارض اي يجسوا حتى يتوبوا اذا خوفوا الطريق ولنا اصل
معلوم وهو ان اجلة اذا قوتلت بالجملة ينقسم البعض على البعض والنوع اجنات
متفاوتة في العظا واخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يجاب باختلاف النوع
الاجزية على احوال اجنات بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
واذع ابا بزررة ان لا يعين ولا يعين عليه فجاد انا س يريدوا السلام
فقطعت اصحاب بزررة عليهم الطريق فقتل جبرائيل وم بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال حطب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل لم يقتل
بل قطعت يده ورجله من خلاف يده ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان
قتل بيني وبينك رادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا واخذ لا يجب
بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنًا فقتل معناه يريدون تعظيم احكام الاسلام
فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اصل الذمة والحد واجب
بالقطع على اصل الذمة وقالوا قال لعبد وادبه هذا ان باطل لا يثبت
شيء لانه اسم لاجلها غير عتيق يعني او وضع لاجل الشيبين وذلك الاصل ان
من كل منها على التعيين والاعم يجب صدق على الخاص وذلك اي ذلك الواحد
الاعم غير محل للعنف اي غير صالح وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد والقابل
ان يقول ان اجاب المتن انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيبين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام ينفرد بالذوات لا بالمفردات ثم طاهر هذا الكلام بل على

عند غلظة اجنات و با غلظة عند جفتها
وقد ورد بيان تقسيم الاجزية

انه لو نوى العبد حادثة لم يعنق عند هاهنا وفي الميسر ان يتعين بالنية وعنده
هو ذلك يعني اولا احد الشيبين غير عتيق وان غير عتيق ليس محل للحد على
احتمال التعيين حتى لو كانا عبدتيك لتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزم التعيين كما في مسئلة العبدتيك اي لو كانا المذكوران عبدتيك اجبر عليك
ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لا اجبر عليك والعمل بالمحتمل اوله من الاضمار
كما في قوله للاكبر ستا منه هذا ابني تجعل ما وضع كحقيقته وهو لاجلها غير عتيق
مجازا عما يجتهد وهو احد هما على التعيين وان استحال حقيقة اي تعذر العمل
بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم اليه العبد وكان قال هذا هو سكت وها يتكبر ان
الاستحالة عند استحالة الحكم يعني يقول المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
ولم ينفذ الايجاب بهم الحكم الاصل من انما فيبطل المجاز كما في الاكبر ستا منه
اعلم انه لو قال مجازا لما يجتهد كان اوله لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال
معنى التعيين فلانه قال يحيل اللفظ الموضوع لحقيقته معية عن معنى المجازي
وتستعار كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص
بواحد معين فيصير معنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيا او مثبتا
جميعا كما في واو العطف لا تعينر يعني لا يكون كائنا الو او بنفسه لا كل واحد
منهما ماد بانفراده وذلك اي كونه مستغارا بمعنى واو العطف اذا كانت
في موضع النفي او في موضع الايجاب كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم
احدهما بحيث انها كلم لان التكرار في موضع النفي نعم ويكون كل واحد منهما مقصودا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يثبت الا بتكلمها لانه عطف على سبيل الجمع ولا يثبت

الابغض مجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احد هما كما اذا خلف لا يتركب
الزنا وكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحد منهما لكون كل واحد منهما
محرمًا شرعًا ولا ثابته لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لا يثبت الاثرة كالمواوالتا
اليدين واحدة وكونه منعًا عن كل واحد منهما لا يوجب كونه عينيًا لان تقدير
الحث بتقدير طعنك حرمة اسم الله ولم يوجد طعننا الا صحتك واحد مثال التثنية
قوله تع ولا تقطع منها آثما او كفورا فانيهما اطاع يكون تركبًا للثني ولو قال
كفورا لا يكون تركبًا للثني بطاعة احد هما قبل الاثم عتبت والكفور الوليد
عتبة كالكافا للماثم متعاطيا لاناواع الفسوق وكما الوليد غابا في الكفر شدة
الكسبية من العتوة ومثال الاباحة ولو خلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا قوله الا
فلانا مستثناة من الخطر والاستثناء من الخطر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد
ذلك من دلائل العموم ولهذا الواو في العبد في نوع يكونا ذواتا في الانواع كلها ولما
ثبت ان الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فلان يكلمهما من غير حث
بمنزلة واو العطف لانها تشارك الواو في انه لو جالس واحد من الفريقين في
قوله جالس الفقراء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقراء والمحدثين لم يحز
ان يجالس كل واحد من الفريقين فصارا ويضيد اباحة اجمع والواو يوجب فان قلت
انما يصار الى ايجاز اذا لم يكن الاجزاء على حقيقتها فما المانع من حمل او على حقيقتها و
على احد المذكورين قلت المانع فلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لا معناه لا
الكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانيهما كلم كحسب لانه قد تم على نفسه كلام جميع
الناس الا كلام شخص غير عيني فانيهما كلم فهو معين فيكون اما فيلغو معنى الاستثناء

وتستار كلمة او بمعنى ضمني او لا ان اذا خلف العطف لاختلاف الكلام بان يكون
احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويجعل الكلام ضرب
الغاية بان يكون الفعل الاول ممثلا للفرد بين معنى والا ان ضمني بجنى بمعنى
العطف وون كلمة الا ان وكون الثانية جزء من الاول او عنده شرط في ضمني وون
الا ان قوله تع ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او يحسنها
بمعنى ضمني لانه لو كان على حقيقته فانما ان يكون معطوفا على شئ او على ليس الاول عطف
الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس حسن فلما سقطت حقيقة
استعير للغاية كذا او لا احد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار اختيار فاطم الا ان
الاخر كما ان الوصول الى الغاية فاطم للفعل ونش الامر ممثلا بحمل الغاية على معنى
ليس لك من امرهم شئ في عذابهم واستنبطنا لهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرق
بجاءهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم معنى نفى الامر ممثلا في جميع الاوقات
الا وقت وقوع نوبتهم فعنده ينقطع امتداده سبب نزول الآية ان النبي وم
سناذ ان يدعو عليهم فشرى عن ذلك وروى انه صلى الله عليه وسلم لا شئ وجهه يوم احد
سناذ صحابه ان يدعو عليهم فقال صلى الله عليه وسلم ما يعني الله لغائا ولكنه يعني داعيا اللهم
العدو قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى النبي وم عن الدعاء عليهم وسئل
الهداية وفيه بحث كذا او اذا كان بمعنى ضمني ويكون للغاية ينتهي الشئ عند كمال
التوبة كما في قولك لا اتركك الا يقضي ديني فان الملازمة ينتهي عند الغضا
ففيصح الدعاء عليهم وسئل الهداية والاول ممثلا والثاني تحصيل الحاصل والقبائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تقدير الحمل عليها فانه ذكر في الكشف ان قوله

او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو او يكسبهم وقوله تعالى ليس لك من الامر
 شيء معترضة والمعنى ان الله تعالى ما لك امرهم فاما ان يكسبهم او يتركهم او يتوب
 عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما
 انت عبد مبسووث لا تداركك وايضا اطلاق صناد العطف على ما ليس حسنا
 ليس حسنا وكذا الاولى ان يطرخ القص قوله لاختلاف الكلام وتقدر العطف
 باعتبار عدم فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شيء وتوعد صلاته
 المعنى للعطف وفيه نظر فان فقد ان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع
 العطف لا العطف في اجمل لا يستلزم التشارك في الاعراب الا يرى القول
 لانه عن خلق وثانيه مشد فان ثانيه منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق
 مشد ولم يمنع الاجزاء عن احقيفة وهي جمعيه **ومشي** للفاية اي للدلالة على
 ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزء منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او
 غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما عند الاطلاق اي عند عدم انضمام القرينة
 فالأكثر ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالإي كما ان الى للفاية وتشمع
 للعطف لمناسبة ان المعطوف يعصب المعطوف عليه وكذا الفاية يعقب
 المعيا مع قيام معنى الفاية كقولهم استنت الفصال جمع فضيل وهو دلالة
 الاستئناس ان يرفع يديه ويظهرهما معا في حالة العدو حتى القرع جمع قرع
 وهو الفصيل الذي له بشرابيض ودواؤه الملح فان المعطوف اذ نزل له
 القرع لا يتوقع منها الاستئناس لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من
 لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لوقوفه ومواضعها اي مواضع كلمة حتى في الافعال

ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت قوله ان تجعل خبر
 عن مواضعها وهو غير صادق عليها قلت اراد بالموضع الاستعانة تسمية
 للحال باسم الحال او المضاف محذوف في مواضعها اي بيا مواضعها او الخبر
 تقديره مواضعها في الافعال موضع ان تجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب
 على معنى ان تجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم كونها
 معمول لا قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من
 الاعراب لانها جملة مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها اجازا وهو مجرور
 معمول لقولك سرت وعلاوة الفاية ان يجعل الصدر الاستداد وان يصلح
 دلالة على الاستداد يعني علامة الفاية وجود المعنيين احدهما ان يكون ما قبل
 حتى قابلا للاستداد والاخر ان يكون ما بعد حتى دليلا صالحا للاستداد ما قبلها
 فان لم يستقم معنى الفاية بالعدم المعنيين او احدهما فلهما زات بمعنى لام كي كناية
 بين الفاية والجازات كذا الفعل ينتهي بوجود اجزاء كما ينتهي بوجود الفاية
 فان تقرر هذا اي ان تجعل بمعنى لام كي جعل مستعار للعطف المحض وبطل معنى الفاية
 وهو هذا اي على ما ذكرنا من اللغات الثلاثة مسائل الزبادات كان لم اخرتك حتى
 نصيحي فبعدى حر ثم ترك ضرب قبل الضرب بحيث كذا الضرب بجمل الاستداد
 فيجعل غاية مصيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الفاية بحيث ولو قال ان
 لم أتيت حتى تغديني فبعدى حر فانه فلم تغدني لم بحيث كذا قوله حتى تغديني
 لا يصلح دليلا على الاستداد لان التقدير احسب والاساء داء الزبادات الا بتان
 وما كان داعيا لشي لا يصلح ان يكون منهيا فلم يكن حملها على الفاية والابتان

يصلح سبباً والغذاء يصلح جزاءً فيحل عليه فيكون معنى كفى تغذي و لو قال ان
لم آتيت حتى تغذي عندك فعبدى حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني
حتى تغذي بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين السبغاني في
وكذا السماع من غيره من الشايخ بالالف وجه الاول ان حنة لما استعير
للعطف وما قبلها مجزوم خذف الالف مما بعد علامته للجزم وعندى ثبوت
الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستفارة تقدير المعنى لا تقصير الاعراب
خلاصة اذن للجزم لا يرى ان قولهم في تقدير قولهم قدیم الحاج حنة المشاة
اي حنى استهوا الى المشاة ثم قالوا الجزم حتى لا ياتي استعير حتى هذا للعطف
المحض لان هذا الفصل مع فلا يصلح ان يكون غاية لالتيان بل هو وادع اليه
ولا يصلح ان يكون سبباً لفعل ولا فعلاً جزاءً لالتيان نفس كذا الشخص
الواحد لا يكون مجازياً ومجازاً فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء
مجازاً هذا ما قاله الشارح ولقائل ان يقول المذكور سابقاً ان حنة عند تقدير
الغاية يكون بمعنى كفى وهي تصيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازات
مكافاة من شخص آخر كذا سلمت كى ادخل اجنته وحتى ادخل اجنته على
لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص
سبباً للبعض ومغضياً اليه وانما لم يجعل بمعنى كفا وكما ذهب اليه العتاني
لان الترتيب انساب بالفاء وعند تقدير الحقيقة الاخذ بالمجاز لان انساب
وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرحه للمعار كونه بمعنى الواو انساب
عندى لا يجوز الاستفارة للعطف انما سبب بين العطف والغاية حيث

انفال الغاية بالمغيا كالانفال معطوف بالمعطوف عليه والانفال في الواو
اكثر لانه يقيد بحال دون حال فكان اولى وفائدة ان ان وتغذي مع
الترجيح بحت اما اذا ان فتغذي من غير ترجيح بفتح يمينه ومنها اي في حرف
المعاني حروف الجر فالباء للاتصال فادخل عليه الباء الملتصقة وتصبى الامانة
حتى لو قال ان اشتريت منك هذا العبد بفتح حنطة جيدة فعبدى حر
يكون اكثر ثباتاً لان المقصود في الاتصال هو الملتصق والملتصق به يتبع بمقتضى
الالتصاق فيصح الاستبدال اي بذلك اكثر ثباتاً آخر قبل القبض ولو كان مبيعاً
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكفر فقال
اشتريت منك كرحنطة جيدة بهذا العبد يكون سلباً ولا يجوز الا مؤجلاً
لانه اضاف الشراء الى الكفر فيكون مبيعاً والمبيع بشرط وجوده لصحة البيع و
اذا لم يكن موجوداً يكون ذنباً والمبيع الذبح يكون سلباً ولو قال ان اخبرني
بقدم فلان فعبدى حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقاً بالقدم
الصادق حتى لو اخبر كاذباً لا يمتنع بخلاف ما اذا قال ان اخبرني ان فلاناً
قدیم بحت وان كان كاذباً في خبره فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقاً
كان او كاذباً ان فلاناً قدیم يعنى العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الاتصال
فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير
الباء لان المفعول الثاني لا يحكى بدونه فلا يفتى الفوق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لان عدم الفوق لان مع اسمها وخبرها يتضمن الاستناد وهو لا
يعتضى الصدق ولو قال ان حجت من الدار الا باذني فانت طالع فبشرط

تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للمصاف وهو يقتضي ملصقا وملصقا به
فيكون تقدير قوله الا باذني الا خروجاً ملصقا باذني فيكون مستثنى منه
نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا يخرجني خروجاً الا خروجاً
باذني مضارع كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يثبت ويكون
هذا من قبيل لا اكل اكلًا لان المقدّر كما للمفوط لانه قبيل لا اكل لا يجي
من ان الاكل المدلول عليه الفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما
ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي فتعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان اذن لك
فانت طالع فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج
فيجعل مجازاً عن الغاية المناسبة ان الغاية قصر الامتداد المغنياً وبياناً لانها
كما ان المستثنى قصر المستثنى منه وبياناً لانها حكمه فيكون معناه الى ان
اذن فيكون اخروج ممنوعاً الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارفع المانع
قال الفراء يثبت لانه بمنزلة الا باذني وهذا التثنية لانه الارتكاب الى
تقدير الباء وان كان قبلاً كما روي عن رتبة اذا قبله كيف اصبحت قال
خبر اي بخبر وكما قبل الله في موضع القسم واريده بان الله اسير من ارتكاب مجاز
فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا يكون الباء محذوفاً عنها
اي الابان اذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجاً باذني كلام
مستقيم بخلاف قولنا الا خروجاً ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له
استعمال وانا وجوب الاذن لغير دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي

الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وصح قوله تعالى
ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر المصد
يقع حيناً كما نقول آتيتك حقون النجم اي وقت حقون النجم فيكون تقدير
لا يخرجني وقتاً الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت على هذا التقدير
يثبت ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يثبت فلا
يثبت بالشك كذا قالوا لكنه لما قيل ان يقول قوله وقتاً الا وقت اذني
ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجاً لانه موصوف بصفة
عانية ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتاً اذنت لك فيه لصار
عائناً لكن اجواب فاسد لانه عدم احوال لكونه مجتهداً فيه ليس بعين
حتى لا يزل بالشك ولين ستم فالتبرجح للمحرّم وفي قوله انت طالع
بمشية الله الباء بمعنى الشرط وفيه يثبت لان معنى الشرط فيه ان قلت
حقيقة ممنوعة لانه الباء لم يوضع لمعنه ان وان قلت مجاز فتم
يحمل على هذا المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه
انت طالع بسبب مشية الله تعالى فيكون تخبيراً والاوجه ان
يقال الباء على حقيقة فالمعنى انت طالع طلاقاً ملصقاً بالمشية فلا
يقع قبلها اذ لا يتحقق الملتصق بدون الملتصق به كما لا يتحقق المشروط
بدون الشرط والطلاق الملتصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت
طالع ان شاء الله ذكر في شرح المعنى للسراج الرهندي ولما قيل ان يقول
يكون الوقوف على مشية الله تعالى الطلاق اذ مشية العبد تابعة لمشية الله تعالى

قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الظاهر اذا شاء
العبد لوجود الشرط الى هنا كذا اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله
الا ان يشاء الله محذوف تقديره لا يصدر منكم فعل مشبهة الارب مشبهة
الله تعالى اياه ولا يعلم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مراد الله ان لو كان
كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله
لا يقع منكم المشية الا ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالع بآله
او بكلمة او بعلمه او بآله او بقدرته يقع في احوال لانه استعمال الشرط في بعضها
محال وهو العلم والقدره وفي بعضها جائز لكنه محذور فلم يجعل الباء للشرط و
طهرنا كمنه وسمى ان قوله انت طالع ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق
التي اما على تقدير المشية فلو جوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه واجواب انا لانتم ان هذه الكلمة للتعليل بل للابطال
ولو سلم فلانتم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع
الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى في التعليل بما يستحيل معه وقوع الطلاق
لغو وقال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى واسموا بربكم للتبعض وقال
مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لانه الموضوع للتبعض حرف في فلو
كان الباء للتبعض لكثر الدلالة عليه وهو خلاف الهمس ولانه لو كان الباء
للتبعض مع انه للمالصا كان مشتركا والهمس عدمه واما الصلة فلان فيه
انفاء الحقيقة من غير ضرورة بل هي للصان وهي حقيقة فيه فيجعل عليه كونه
التبعض ثبت في الراس بطريق آخر بينه بقولها لكنها اي كونه الباء اذا دخلت

في آله المسخ كان الفعل متقدما الى محذوف وهو محذوف فيصير المحل مفعولا به فيشأ
كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعبر في الآلة قدر ما يحصل
به المقصود فلا يشترط فيه الاستيقاظ اذا دخلت في محل المسخ كما في الآية يعني
الفعل متقدما الى الآلة مضار المحل بشيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لا المسخ مضاف الى اليد ووجه الرأس وانما يقتضي الصان
الآلة بالمحل وذلك لاستوعب الكل عادة لان ما بين اليد تغذر الصان
فصار المراد به اكثر اليد وهو الاصابع لانها الهل في الاخذ والبطش و
لهذا يجب بقطعها تمام اليد فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا اكثرها وهو
ثلاث اصابع فصار التبعض مراداً بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم
الشافعي واذا قد ظهروا ان المراد التبعض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم
المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم
من الآية فاحتج الى البيه وقد بينه النبي وم يربع الرأس في حديث المغيرة
ولقائل ان يقول القول باجمال الآية لانه مبني على ان يكون هذا اول و
ضوء النبي عليه السلام ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير
البيان وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يثبت ذلك قبله لا
بالقول ولا بالفعل ولا بالنقل البناء ولو سلم الاولى فلا ينبغي التأخير بالنسبة
الى الذين لم يحضروا ووضو رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ انظر ان جميع المسلمين لم
يكنوا حضورا في تلك السبابة والالتفات الصمانية واشهر الرواية لان
صحة ما ذكره نعم بالملوك فلما لم يثبت ذلك علم ان لا اجمال في الآية فان قلت

دخلت الباء في قوله نحو فاسمى ابو جهمك وايدكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط
فيه قلت ثبت الاستيعاب بالنسبة المشهورة وهو قوله دم لغار يكفيك
ضرباً ضربة للوجه وضربة للزراعين والزيادة بمنزلة جارية فجعل الباء زائدة
فان قلت احدث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زيادة قلت الباء
اسم للحل فيغير منه الاستيعاب وعلى للالزام فتولد على الف درهم يكون ديناً
لان على الاستيعاب والدين يستعمل في زيادة الا ان يتصل به اي بقوله الوديعه
فيقول على الف درهم وديعه في لا يثبت به الدين لانه على كجمل معنى الوديعه
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيجمل عليه وان دخلت كلمة عن المعاوضات
المحفظة كالبيع والاجارة والشحاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت
بمعنى الباء التي تصحب المعاوض لانه اللزوم يناسب الاضاح فان الشيء من
لانه الشيء كان مطلقاً لا محالة ولا يجعل على شرط لان المعاوضات المحفظة
لا يجعل التعليق لما فيه من الغار وكذا اذا استعملت في الطلاق بان قالت لزوجها
طلقني ثلثاً على الف مطلقاً واحداً يجب ثلث المالف عندهما وعند ابي
ح للتشريط لان الطلاق يجعل التعليق وكلمة على بدل على الشرط حقيقة لانه
فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلزم وجود الشرط كما قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
ان لا يشركوا بالله شيئاً اي بشرط ان لا يشركوا فيجعل عليه فاما المكنى و
الشرط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه الدار و
هذه الدار وهذه الدار فانت طالع ثلثاً فدخلت واحدة منها لم يقع شيء فانها
قلت ان اراد في اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفعال فلا تخم انه معنى على وان اراد

لا يتنوع

الوجوب فهو موجود في معنى المعاوضة لانه العوض انما يجب في مقابلة العوض قلت
اللزوم بين الشرط والجزاء لانهما وبين العوضين بعارض التضائيف فلان
الاول اقرب الى الحقيقة ومن التبعض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه
فان عتقه فله اي للمطلب ان يعتقهم الا واحد منهم عند ابي ح لان جمع بين
كلمة العموم وهو من وكلمة التبعض وهي من فوجب العمل بحقيقةهما معاً المكنى
فصار الامر متناولاً بعضاً عاماً فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملاً بهما وعند صاحب
يعتقهم جميعاً لان كلمة من عامة وكلمة من التمييز كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاولى تقدم الكلام عليه في العام وال لانهما الغاية فان كانت الغاية بهذا
شروع في بيان الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغنيا لا تشارك في ذلك
فيه كما في حفظ القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقوله تعالى فتنظروا الى
ميسرة قائية بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفسدة في الوجود والمغنيا
نحو المسجود كما يثبت فقولنا موجودة قبل التكلم اخذنا عن الاجال المفروضة للثمن
والاجارة الى اللبل والغدير رمضان في اجرة او بعت الى رمضان وال
رمضان اوال اللبل اوال الغدير فان هذه الاشياء يوجد في المستقبل بعد التكلم
وقولنا غير مفسدة اخذنا عن اللبل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر
وهو النهار لانه لا يسمى ليلاً الا باعتبار زوال النهار كقوله من هذا الحايط الى
هذا الحايط لا يدخل الغائبان اي الحايطان في حكم المغنيا لانها لو كانت قائية
بنفسها لم يستتبعها المغنيا ولا يلزم على هذا دخول المسجود الاقصى في حكم المغنيا
مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى عبده ليلاً من المسجد الحرام

الى السجدة الاقصى الذي حيث دخل النبي وم في المسجد الاقصى لان ذلك ثبت
بالمشاهدة لا بموجب الاله قال بعض الشراح اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا
القبيل لانها فائنة بنفسها على التسبب المتقدم بالقيام قد خولها يكون بفعل
النبي وم لانه حين توشاء اوار الكا على مرافقه الى هناك ولا يمنع
كون المرافق من هذا القبيل لان المرافق هو مجتمع عظيم العضد وعظيم الذراع
مفتقرة الى اليد في الوجود فلا يكون فائنة بنفسها وان لم تكن فائنة بنفسها
فانه كان حصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها اي ذكر الغاية لم
لاخراج ما وراها فيدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايدكم الى المرافق فانه اليد
اسم للمجموع الى الابطال وذكر الغاية لاسقاط ما وراها فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله اغسلوا وغاية له لكنه لاهل اسقاط ما وراها المرافق عن حكم الغسل ولما قيل
ان يقول اذا قربت بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج
بالقيود عن الاطلاق بل يعتبر مع القيود جملة واحدة فالغسل مع الغاية كلام واحد
لا يجاب الى الغاية لا للاجباب والاسقاط لانها ضدان فلا يشتركان الا في
بنصين ومغنيا مع الغاية نفس واحدة وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال
قرأت هذا الكتاب من اوله الى السبع لا يدخل الغاية عرفا فان حسب الكشف
الى بغير معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل
وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية او كان فيه اي في تناوله شكك
كأجل الايمان مثل ان يكلف فلانا الى رجب فان الال يدخل عند بحقيقة
في رواية الحسن عنه لا صدر الكلام يقتضي التايد فذكر الغاية لاخراج ما وراها

وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولها لا تدخل لان في حصة الكلام ووجوب الكفارة
بالكلام في موضع الغاية شكاً فلا تدخل بالشك فذكر عالمة الحكم اليها فلا تدخل
كالسبب في الصوم في قوله تعالى اتوا الصيام الى الليل في لفظ ككنتم اختلفوا
في حذفه اي في حذف في وابتناء في ظروف الزمان اعلم في الكلام اضراراً
تقديره وفي لفظ ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه
وابتناء في قوله انت طالع غدا او في غدا قال انت طالع غدا ان لم يكن له
نية يقع في اول النهار واذا نوى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق
وان قال في غدا ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقاً وان نوى آخره يصدق
عند ابيه من ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في مسند
الاولي وهذا معنى قوله وقالوا سوا لانه اضاف الطلوع الى الغد ونية
جزء منه خلاف الظاهر لانه كقضية العام فلا يصدق قضاء وقرئ ابو ج
رج بينهما فيما اذا نوى آخر النهار بات في اذا خذت انصت الطلوع
بالغد بلا واسطة فيقتضى استيعابه لانه ثابت بالمفعول به فلا بد ان
يكون واقعاً في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غيّر
موجب كلامه الى ما هو كصيف عليه فلا يصدق وقضاء فاذا ثبت في
يصير الطرف جزءاً مبرها من النهار فيكون نية بياناً لما اهتمه لا تغية
لحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلوع الى مكان بان
قال انت طالع في الدار يقع الطلوع في احوال حيث ما كانت اذ لا تخص
الطلوع بالمكان الا ان يضم الفصل بان اراد بقوله في الدار في دخولك

مكرر

المدار فيصير معنى الشرط لانه الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له العرض
 لا يبقى نصار بمعنى مع مجازا لانه في الظرف معنى المقارنة فينتعلو بالدخول الا انه لا
 يكون شرطاً محضاً حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه واعتبر من عليه بان
 الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاولى فيه ان يقال يوضع المصدر
 موضع الوقت كثير او المراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقول
 للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول
 اصح لانه لو قال لا جنسية انت طالق في تكاثر فتزوجها لا تطلق كما لو قال
 مع تكاثر ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فانت طالق
 فاما قانية **ومع** للمقارنة اي لمقارنته ما قبلها لما بعد ما اذا قال انت طالق
 واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان **وقبل** للتقديم اي سبق ما وصف
 بهما ما اضيفت اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس
 طلقت في اكمال ولا يتوقف على وجود ما بعده **وبعد** للتأخير اي تأخير ما وصف
 بهما ما اضيفت اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل في بقوله في الطلاق
 احترازاً عن الاقرار فان مضادة حكم بعد حكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال
 لفلان عني درهم بعد درهم او بعده درهم يرد في صورتين كل معناه بعد درهم
 وجب على او بعده درهم قد وجب على فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له عني
 درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبل درهم يجب درهمان فحكمها
 في الصورة الاولى ضد حكم قبل لانه في الصورة الثانية واذا قيد كل واحد من بعد
 وقبل بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير الدخول بها انت طالق واحدة

فاما قانية

قبلها واحدة يقع ثنتان لانه الطلاق المذكور اولاً وقع في اكمال والذي وصف
 بانه وقع قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في اكمال بناء على انه لو قال
 انت طالق امس يقع في اكمال فيقعان وفي قوله بعد واحدة البعدية صفة
 للاخيرة فتبين بالاولى فتلغو الثانية لغوات المكنية وان لم يقيد بالكناية
 كان صفة لما قبله فلو قال لغير الدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع
 واحدة لان القبئية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لغوات
 المكنية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لانه البعدية تكون
 صفة للاولى فانتقض ايقاع الاول في اكمال ويقاع الثانية قبلها فتقتصر ثانياً فيدنا
 مسائل القبئية والبعدية بغير الدخول بها لانه في الدخول ما يقع **وعند**
 الحفرة فاذا قال لغيره لك عندي الف درهم كان ودية لان الحفرة تدل على الحفظ
 دون اللزوم لان عند عبالة عن القرب في اصل الوضع فحمل القرب منه يه فيكون
 له امانة والعرب من ذمته فيكون دينا فيثبت الاول وهو الودية دون اللزوم
 لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان
 عندي الف درهم دين في يكون اقراراً بالدين لانه الدين محتمل كانه فيصير ذكره
 الدين تفسير له **وغیر** تستعمل صفة للكثرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة
 ويستعمل استثناء كشأ به بين وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
 لما قبله في الحكم نقول له عني درهم غيرة وانع بالرفع فيلزم درهم تام لانه صفة
 للدرهم اي درهم مغاير للدين وهو سدر درهم احترزه عن الدرهم الذي هو الدين
 فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانه ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزم

مكتوب

مطلب حروف الشرط

درهم الادانقا **وسوي** مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي في حروف
 المتخ حروف الشرط اي كلمات فان حصل فيها اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط
 لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواء بخلاف سائر الفاظ
 الشرط وكلمة ان حرف تسمى الكل باسمها تقليدا لها لاصالتها وانما
 تدخل على امر معدوم على خط اي محتمل للوجود والعدم ايجازا وايجز وصفة امر
 ليس بكائن لانها لا تجوز كصفة الخطر جى بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان
 المقصود من دخولها هو احوال على شئ او المنع عنه وذلك لا يجوز في المنع
 وتحقيق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما يكون البته عادة
 فاذا قال ان لم اظنك فانت طالع نكاح لم تطلع حتى يموت احدهما
 لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه مالم يموت احدهما يكون وقوع
 التطلوع محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم تدخل
 بها لان اواة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلا
 الميراث لوقوع الطلاق قبيل موته وكذا اذا ماتت كذا قبيل موتها بوجوب
 وقت يسع فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط **واذا** عند خاتمة الكوفة
 تصلح للوقت والشرط على السواء فيجوز في اي جملة اذا يعنى شغل
 للشرط ويترتب عليه الجزاء وغيره عن الاستعمال بالمجازاة كذا المقصود
 من الشرط واجزاء اجزاء والشرط وسيله اليه فسمى استعمال الشرط
 باسم ما يقصد به مرة كقول الشاعر واذا ضحكك حصاصة فتجمل معناه
 ان ضحكك له قول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها

في قوله واذا ضحكك حصاصة فتجمل معناه
 ان ضحكك له قول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها
 في قوله واذا ضحكك حصاصة فتجمل معناه
 ان ضحكك له قول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها

اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريمة ادعى لها واذا يحاسن
 احبس يدعى جندب اذا طهرنا للوقت واذا جوزى بها سقط الوقت
 منها كانا حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي جريح واذا يكون
 مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احديهما لم يسع الآخر اذا
 عنده وهو من صلب الكوفيين وعند خاتمة البصرة طوى اي اذا موضوعة
 للوقت وقد تستعمل للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل من
 بل اذا اولى لعدم السقوط لان المجازاة لازمة في منى في غير موضع الاستعمال
 وفيه اذا جازية فتمى لم يسقط معنى الوقت عن منى مع لزوم المجازاة اياه
 فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي منى موضوعة للوقت لا يسقط
 عنها ذلك اي عن منى معنى الوقت بحال وهو اي قول خاتمة البصرة قولها
 اي قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فان قلت يلزم الجمع على قولها بغير الحقيقة
 والمجاز فلنا لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط
 وعدم جواز الجمع باعتبار التناقض هذا ما قيل في شرح هذا المختصر كونه
 ضعيفا لانه ارادة معنى الحقيقة والمجاز لم يلفظ واحد ممنوعة سواء تناقض المعنيين
 ادلا وبكسر ان يقال اذا موضوعة باراء الوقت والشرط جميعا عند ما فان
 فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع باراء الكل قلت
 لا يدل لانه اذا استعمل للشرط يكون مستعمل في بعض ما وضع له فيكون حقيقة
 قاصرة عند البعض ولم يتعرض المضى لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال هي
 لم تستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام بغيره

في قوله واذا ضحكك حصاصة فتجمل معناه
 ان ضحكك له قول الفاء في فتجمل وذا مخصوص بان وقد لا يجازى بها

حصول جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المستفهم معنى الشرط ولم يرد
من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له وما يدل على ما ذكرنا قول من
قال لامرأة انت طالع اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال
متى شئت فلو كان الشرط لبطلت المشيئة اذا قامت عن المجلس
كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأة هذا يقرب عن الاختلاف المذكور واذا
اذا لم اطلقك فانت طالع لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة
مالم يميت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقال لا يقع كما فرغ اي
مقارناً لغرضه عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى
وقت حال عن التطبيق فلما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق
واختلف فيما اذا لم ينو شيئاً اما اذا نوى الوقت والشرط فهو على
ما نوى بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازة
باتفاق النخاعة وتسمى هذه السلطة لانها سلطت اذا على الجرم
وروي عنهما اذا قال انت طالع لو دخلت الدار ان بمنزلة ان دخلت
الدار يجزى لو كان استقبال كان لموافاة بينهما في ان كل واحد منهما
تعلق احدي المجلسين بالآخرى على ان تكون الثانية جواباً للاول **وكيف**
مسئال عن احوال يعني كيف موضوع للسؤال عن احوال فاذا قلت كيف زيد
معناه على احوال صحيح ام سقيم وقد يتنب عن كيف معنى الاستفهام
فيبقى والاعلى نفس احوال كما حكى قرطوب عن بعض العرب انظر الى كيف
يصنع اي الى حال صنعته فان استقام السؤال عن احوال جواب ان مخدوف

بمنزلة

اي تجل على السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن احوال بطل لفظ
كيف ولذلك اي لبطلانه قال ابو حنيفة في قوله انت كيف شئت
انه ايقاع لغير العتق لا كيفية كذا يستقيم تعلق الكيفية بصدر
الكلام حصص ابا حنيفة به لان عند صاحبه يتعلق الحرية بالمشيئة
وفي الطلاق يعني اذا قال انت طالع كيف شئت تقع الواحدة قبل المشيئة
ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لانه لا ينفو
تقويضه الصفة الى مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة
فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة في الصفة ويبقى الفضل في الوصف
اي الزايد على اصل الطلاق من كونه بائناً او رجعيّاً حضيضاً او غليظةً والقدر
بالرفع الى الثلث مفوضاً اليها بشرط نية الزوج فان التقوى بينهما يقع
ما نوباً وان اختلفت فلا بد من اعتبار التيسير اما نيتها فلا تقع النية
اليها واما نية فلا تملك الاصل فإيقاع الطلاق فاذا انقضى انقضى فيبقى اصل
الطلاق وهو الزجر فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل
بأبواب ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق
وهو مشترك بين البينة والعدو فمحتاج الى النية لتعيين احد محليهما
كذا قال صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه اذا اراد به الاشتراك اللفظي
فمحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج
الى النية لانه لما قال كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شئت
على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقل عن الفوائد النظرية راجعت الفحول في

في جواب هذه الاشكال فما قرع سمعي جواب شاف فيجب ان يعتمد على ما ذكره
 الطحاوي والبوكر الرازي من ان نية الزوج ليست شرطاً لها في ان يجعل الطلاق
 بايناً او ثنائياً في قول ابي حنيفة فان قلت لو طلقت نفسها شتين و
 نواها الزوج لا تطلق شتين وكذا ينبغي ان لا تطلق كلمة الشتين حال مفوض
 اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ابقاء بقوله انت طالق
 فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة شتين فكذا المفوض اليها لا يقال على هذا
 ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث
 فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صا
 الثلاث حالاً بقوله انت طالق دون شتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة
 والثنائية على العدد كمنبئهما من اداة بخلاف الثلاث لانه فردا اعتباري موافق
 له في الوحدة وقال لا لا يقبل الاشارة اي ما لم يأت فيه الاشارة من الامور الشرعية
 كالطلاق والعناق فحاله ووصفه بمنزلة صل فيقول الاصل اي اصل الطلاق
 بالمشية بتعلقه اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح اظن ان هذا مبني على متنا
 قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلاً للعرض الثاني
 بل كلاهما حالان في اجسام وليس احدهما اولي بكونه صلاً ومحلاً والاخر بكونه فرعاً
 وحالاً بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذا اطلاق
 لا يوجد الا بان يكون رجباً او بايناً فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر الى
 هذا كلامه ولقائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم
 فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصل وهذا صريح في اصاله احدهما وفرعية الآخر

وكيف

وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة اجوام شرعية قبلت الفسخ و
 الفسخ يكون بين اجوام فكذا اوجد بين الكجاب والقبول لكونها كالجوامع
 على انه لو صح ذلك لارتفع الطلاق لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتم
 اختصاصه قلت بل اختلف مبني على عدم انفكاك الوصف عن الاصل
 لان ما لا يكون محسوساً يعرف وجوده بوصفه والوصف مفترق الى الاصل
 فاستوباً فصار تعليق الوصف تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المتصنعي
 لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل
 فلو كان الكلام مجزئاً على حقيقته يلزم اختلف لان احوال والوصف اذا كانا مثل
 الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون كوصف ايضاً كذلك وقد
 فرض مفوض والاو لي ان يجعل على الغالب ثم قيل احوال والوصف مترادفان
 فخطف الوصف على احوال بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبيونة والرجعية
 ووصفه مثل كونه سنياً او بدعياً والاو ل اظه لان تنفاد محض **اسم**
 للعدد الواقع في باب الطلاق اما ذكر كورك كقولك انت طالق واحدة فاذا قال
 انت طالق كم ثبت لم تطلق ما لم تشا لان كم ثبت تفويض لاهو الواقع
 الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ما شئت من العدد بشرط نية الزوج و
 يتقيد بالجلس لانه تملك والتملكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست
 يستوفاه مية ولا جرية لانها للتكثير وهو ليس بمبراد بل بمعنى الشرط مجازاً فكانه قال
 انت طالق على اني عدد ثبت فلو صرح بها كان للشرط فكذا ما في معناها
 حيث وايد اسما للمكان المبرم فاذا قال انت طالق حيث ثبت وايد

او شتين او ثنائياً او مفتضى كقولك انت
 طالق تخدير طالق واحدة

ثبت انه لا يقع ما لم يشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره وبقى
ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليها قلت
اذا الخا ذكر الكلام يعني قوله انت طالع شئت فينبغي ان يقع في احوال كما في قوله
انت طالع دخلت الدار قلت لما تغذر العمل بالنظرية جعلناهما مجازاً
بمعنى ان لمشاركتها في الابهام فيصير بمنزلة قوله انت شئت والمجاز
اول من الالغاء بخلاف اذا ومني يعني اذا قال انت طالع اذا شئت
او مني شئت لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم تجعل حيث مجازاً
عنه اذا ومني حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى النظرية فيه مرعياً قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيها معنى ظرفية المكان ورُد بان مطلق النظرية
اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق النظرية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن طرف المكان فلا يكون مجازاً واما في ضمن ظرف الزمان فلا ثم
انه اقرب الى الحقيقة لانه مباح له والجمع المذكور بعلامه المذكور عندنا يتنا
بشأن المذكور والانات عند الاختلاف ولا يتناول الاناث المتفرقات ذكر
الجمع المذكور في بحث الحروف لكه الكلام فيه باعتبار علامته وصرح في ذهب
بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه
العدم لان كل علامة تختص بغيره وضاعاً والكلام عند الطلاق مجموع حقيقة
ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله نوح ان
المسلمين والمسلمات قلنا تغليب المذكور على اناث وادخالهن في الحكم تبعاً للمذكور
من عادة حمل النساء وسبب نزول الآية ان النساء شككن الى رسول الله ثم

نقل ما بالنالم نذكر في القرآن وطلبنا التخصيص بالذكر مع عرفانهم
الدخول في جميع الذكور واعتقادهم الوجوب عليهم كما على الرجال فانزل
الله هذه الآية لتطبيب قلوبهم واكواب عن قولهم يلزم الجمع انهم
يجعلون المغلوب من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على مجموع حقيقة
عرفية وطبي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان ذكر الجمع بعلامه التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد
رح في التيسير الكبير اذا قال المستامن آمنوني على بني وله بنون وبنات
ان الامان يتناول الفريقين ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور
من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن
واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر حراً لظهوره وارتقاء على
سائر الالبنة وفي الاصطلاح فما اى لفظ ظهر المراد به ظهوراً بيناً اى تائماً
احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال فيس لايه
فيه من قيد الاستعمال ليمتيز به عن النص والمفسر كنه ظهورهما بالية
والقرايب لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد
القسم عليه لكه هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازاً
لان المعبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا
كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه الحنطة كقوله انت خر
وانت طالع مثال للحقيقة فانها حقيقة شرعية في ازالة الروح
والنجاح صريحاً فيهما ويجوز ان يرد كل واحد منهما مثلاً للحقيقة والمجاز

باعتباريه لانها مجازية لغوية في ازالة الزن والنكاح لانه وضعهما في
اللفظة ليس كذلك ومصاص يان في ذلك الدلول المتعارف ^{وحقيقة}
شرعتان ايضا ويؤيد هذا ان المقص ذكره عقب ذكر الحقيقة وحجها
وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح ولم
تباين مقام معناه المراد منه لغاية وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه
اي حصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى يحتل شيئا اخر حتى استغنى
عن الغيبة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى اولم يريد
كقولك بعث واشترت فان المقصود حاصل بهما نوى اولم ينو وكما تطلق
والعتاق حتى اذا اضافها الى المحل فبان وجه اضاف بعني بصيغة النداء
كقوله يا خرا وبصيغة الاخبار كقوله انت حر او اراد ان يقول سبحي الله
فجري على لسانك خرا وانت طالق تطلق ويعتق نواه اولم ينو نعم لو
اراد في انت طالق رفع القيد صدق ديانة لا قضاء وفي القية امرأة كبت
انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ عني فقرا لا تطلق اقول هذا مشكل لانه
ينافي قوله حتى استغنى عن الغيبة واما الكناية فما استتار المراد به ان كان
ولا يفهم الا بقرينة بعين الكناية غير معلوم المراد ابتداء ما لم تنضم اليه قرينة
بجلاء اخفى فانه معلوم المراد لكنه خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كانه
او مجازا مثل الفاظ الضمائر كهي للغاية وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها
لا يتميز بعباسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمائر كنايات
لوضوحها لا بالاستعمال وقد شيرت قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت

ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يوضح باسم زيد مثلا
يكفي عنه وهو كما يكفي عنه بابه فلا ان لها كنايات قبل الاستعمال فلا
تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال قصير معارف
ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستتارا لا استعمال
قلت خالة الاستعمال مستتار ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر وبعد
الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية
ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد
فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامه من دلالة الحال وكنايات
الطلاق كجائز وحرام ونحوها سميت بها اي بالكنايات مجازا اخذ اجواب عن
مسئول مقدرو هو ان هذه الالفاظ كنايات والكنايات تاستتار المراد منه
والمراد المستتار منها هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي وكجواب ان اطلاق
لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد
لكن فيما ينصن كالباين مثلا فانه مبهم في انما بانية عن النكاح او غيره
فاستتار المراد لا في نفسه بل باعتبار ابراهيم المحل فاستغيرها لفظ الكناية حتى
كانت بواين فصار الطلاق الباين واجبا بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت باين كناية عن انت طالق ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهومها
اللفظية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا
باعتبار الدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر كاستتار فيه
منمنوع كيف ولا يمكن التوصل الى البيان من جهة المتكلم وهم مضر حون

بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية الانبا استر الماد به
سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة يصدق
التعريف عليها فالجواب ان كنيات حقيقة عن الطلاق مجاز لانها شابت
الكنيات من الطلاق فلا تنافي فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال
وجب العن كوجوبها التي هي البينة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو
فسر بما فسر علماء البيا لا اختاجوا الى هذا التخليف لا الكناية
عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكنه لا لذاته بل لينتقل الى
ما زود كما يرد بطول النجاء معناه الحقيقي لينتقل منه الى لزوم من طول
القائه ويراد بالبائن ههنا الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى لزوم
الذي هو البينة من وصله النكاح فتطلق به امرأة على صفة البينة و
صهرنا بحث وهو ان الموضوع لا غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرؤا
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا
يكون مقصودا كنه ان قولنا طويل النجاء كناية عن طول القائه فلا يجب
ثبوت طول النجاء فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينة والنسبة بين
الكناية ومجاز انها اعم منه من وجه لانها يجتمع في المجاز الغير المتعارف
فتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضاير فكذا العكس كما في المجاز
المتعارف الا اعتدى واستبرئ رحمك وانت واحدة هذه
استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه الالفاظ الثلاثة كنيات
عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها جميعا والآخر انه استثناء

من قوله

بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسر والكناية

من قوله حتى كانت بواين اما في اعتدى فلان العدة كجمل عده الدوام او
عد الاقراء والمراد مستترة فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق
الاقتضاء ضرورة ان وجوب عدا الاقراء يقتضي ببقية الطلاق
تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات
وصف زايد وهو البينة هذا اذا قال اعتدى بعد الدخول بها واما اذا
قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدى
مجازا عن كونها طلاقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت
المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير
بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصاله والثاني هو ان ليس المقصود من
الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو
اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جهة ايضا والاعتداد شرعا
بطريق مختص بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على
ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة وقد
زوال الفراش شبهها بالطلاق واوجب العدة لانها تثبت بالشبهة
وقد يقال اعتدى من باب الاضرار اي اعتدى لاني طلقك في الدخول
بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرهما يثبت الطلاق ولا يجب العدة
واما في استبرئي رحمك فلان طلب البراءة كجمل ان يكون للولد وان يكون
للزوج الآخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتدى آنية هنا واما قوله انت واحدة كجمل ان يكون لغنا للطلقة

بمعنى اعتدى في نفسه فمكرر كقولنا اعتدى
مؤلفه اول مطلقه او ليس اوج

الاصالة

المحذورة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيًا فان قلت
 لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجملوه باينة قلت الحسن في الكلام
 الصريح وحمل الكلام على الحسن اولى اولاً اقل مؤنة قال صدر الشهيد في الجمع
 قال بعض اصحابنا اذا اتى بالواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لائها صفة
 شخصياً وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه لغت مصدر محذوف
 وان لم يعرب يحتاج الى النية واذا نوى كان على الاختلاف يقع عند جميعه
 وعند انث فقي لم يقع شيء وقال عامة مشايخنا بل الكل على الاشتراك لان
 العامة لا يميزون بين وجوه الاء فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة بل واحدة
 بالنصب او بالرفع او التكون بجمل من الوجهين اما بالنصب فيجمل نعتاً
 للطلق بان يقال انت طالق طلقه واحدة حذف الموصوف وابقم الصفة مقاماً
 ويجمل ايضاً صفة للمرأة نقدره انت كنت واحدة في الحال واما بالرفع فيجمل
 ان يكون نعتاً للمرأة بان يقال انت واحدة في كثرة المال وان يكون نعتاً
 للطلق اي انت ذات طلقه واحدة ثم حذف ذات وابقم المضاف اليه
 مقامه ثم حذف الموصوف وابقم الصفة مقامه وهي هذا قول بعض اصحابنا
 لا يكون انت واحدة من الكناية والحسن في الكلام الصريح لان الكلام موصوف
 للانفهام والافادة والصريح هو التام في هذا المعنى ففي الكناية قصور عن
 البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة فيظهر هذا التفاوت
 اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور واخفاً فيما يندرج تحتها
 مثل الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية

لخصاً

لخصاً من قال جامع فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
 لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال نكثتها او زنت بها فان قلت
 اليس لانه لو قذف رجلاً بالزنا فقال له رجل اخوه هو كما قلت فانه يجزى
 هذا الرجل مع انه ليس بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا
 في محل يقبده كما قال علي رضي عنه في حق اهل الذمة وما وطم كد ما يتاوهها
 الحمل قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يجزى
 لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما
 مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال الذهن من
 الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادركت الدخان انتقل منه الذهن
 الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي عبارة تسامح كذا الاستدلال
 صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يغير الالف لم يدونه عدة
 منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سمي الالفاظ
 الدالة على معاني عبارات لانها يفسر ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد
 بطل على كل ملفوظ مفهوم معنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً
 او خفياً او حاصلاً او عاماً صريحاً او كنايةً فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ
 استدلالاً بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب و
 السنة اعتباراً للغالب فان غالب ما ورد منها نص وهذا هو المراد منها
 لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر فهو العمل اراه عمل المجتهدين
 وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سبق الكلام له الضمير المحرور راجع

الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سبق الكلام له عمل بشئ ظاهر حتى لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بين وبين اشارة النص حيث انه عمل باليس بظاهر من كل وجه والا فكيف ان يقال هو العمل بما سبق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باق كذا الكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد من الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اشارة النكاح بقوله نعم فانكحوها طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع الآية يقال انه استدلال بعبارته النص كما هو جوابه مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها الا ان السبيل به يتوقف عليه والمراد منه هو مسوقا معنا اعم من ان يكون مسوقا بالآيات او بالعوض بان يتوقف السوق له عليه **وانما** **الاستدلال** باشارة النص هو العمل بما ثبت بنظمه اي بتكميله من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت به لمعنى في النظم لغة احسن من غيره الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فثبوتة بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سبق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك ان احدهما كاف في التوفيق الا انه جمع بينهما لوجوب مزيد الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارته النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا تمام التوفيق بل ابتداء كلام يعنى انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغرض فيه بحيث يزول باذني تأمل يقال هذا اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال هذا

اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحا بل اشارة غما اذا قصد بالنظر الى شئ يقابل فراده ورأى مع ذلك غيره بمئة وبسرة ^{بالنظر} باطراف العين من غير قصد فما يقابل فهو مقصود بالنص وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعاً لا قصداً وهذا القول وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب رزقته اي طعام الوالدات و كسوتهن اذ الآية والوالدات يرزقن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدهما فانها في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد المنكوحا بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا يتوجب منكوحه الاجرة على ارضاع ولد ويتوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة التي تحتاج اليها في حالة الارضاع لاصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح سبق الكلام لاثبات النفقة اي لا يوجب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارته النص وفيه اي في ذكر المولود دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الآباء كذا اللام للاختصاص ولا يصير الولد مخصوصاً من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قريشياً والام عجمية بعد الولد قريشياً و اشارة الى ان الاب حوَّ التملك في مال الولد فيتملك عند الحاجة بغير

عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في نفقة
 النسب وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته كانه
 كلاً منها يضيد الحكم بظاهره اشار بظاهره الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاؤ
 في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قطعية وقد تكون غير قطعية
 الا ان الاول اي العبارة ولم يقل الاول باعبار القسم حتى عند التعارض
 من الاشارة كانه الاول منظوم مسوق له والاخر غير مسوق له فيكون ارجح
 لكونه مقصوداً من الكلام مثال التعارض قوله صلى الله عليه وسلم في النكاح انهن
 ناقصات العقل والدين فقليل ما نقصا دينهن قال صلعم تفقد احديهن
 في فترتيها شطر عمرها اي نصفه لا الصوم ولا تصلى سبع الكلام
 لنقصا دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر اخيض حم عشر يوماً كما قاله النكاح
 وهو معارض بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
 ايام وهو عبارة فينتج على الاشارة ولا اشارة عموم كما للعبارة يعني
 الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
 فيكون عاماً قابلاً للتخصيص ولذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له
 رزقهن حصص منها اباة وظي الاب جارية ابنة وان كان اللام يستلزم
 ان يكون الولد وامواله ملكاً للاب ومحضاً به **واما الثابت بدلالة**
 النص فما ثبت بمعنى لغة نصب عن التخصيص من قوله بمعنى النص ان الحكم الذي
 ثبت بسبب معنى لغوي المادى المعنى الذي يعرفه كل سماع يعرف اللغة من
 غير استنباط للمعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى

مطل أن يشهد لآلة النص

الاول الذي ادى اليه الكلام كالإيلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا
 شرعاً فانه اذا قيل ضرب فلاناً يفهم منه انه لغة ايصال اللام الذي يفضي
 اليه الضرب لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التأديب في محل صالح
 لا يقع عليه حتى لا يسمي ذلك بدون الإيلام ضرباً حتى لو حلف لا يضرب
 امرأة فضرها بعد الموت لا يحنث ولو نذر شعراً او حنقها حنثاً يحنث لو
 الإيلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه اخصي ومغنى المعنى فيكون
 الجمع بين اخصي واهجار او العمل بعموم ايجاز الاول باطل والثاني يجرى
 من الدلالة يجعله من قبيل العبارة قلنا لا ثم انه اريد بالنظم معنى بمعنى لغة
 بل فهم منه بطريق التنبه على الغرض والمقصود من حيث ان الحكم ثبت
 لمعنى في النص باسميناه عبارة النص ولا اشارة ومن حيث ان المعنى فهم من
 النص لغة سميناه دلالة لاقياً ساجح بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة
 وبقوله لغة الاقتضاء واخذوف كانه الاقتضاء ثابت شرعاً واخذوف ثابت
 عقلاً لا اجتهاداً تأكيد لقوله لغة كانه انتهى عن التأنيف وهو تلفظ كلمة
 اف واستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاحتفاف والاذى يوقف به اي
 بذلك انتهى وهذه جملة جالية من انتهى على حرة الضرب والتشتم بدون
 الاجتهاد لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الإيلام ولهذا لو حلف
 لا يضرب فلاناً فضره بعد موته لا يحنث ولو حنق او نذر شعره حنثاً يحنث ليهول
 الإيلام قال بعض الشارحين لو قال امض في التمثيل كحرمة الضربة الثانية ففهم
 بمعنى انتهى عن التأنيف المعلوم من لغة دون اجتهاد كان اولى فيكون

مثلاً لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى
المقصود مع الاحتصار فكان اوله وفي قوله لا اجتهاداً رُدُّ ما قال بعض
الاصوليين من ان دلالة النص قياس على لوجود اركان القياس وهو ال
كائن فيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كاللازم وانما سمي قياساً
جلباً لظهور المعنى الجامع لان اصله الاجتهاد للقياس شرط في القياس
وليس شرط في دلالة النص وكل من عرف اللغة عرف حرمه الضرب من حرمه
التأنيف وهذا النوع كما ثابتاً قبل شرع القياس ولهذا التقى العلماء على
صحة الاحتجاج به من ثبوت القياس كذا قالوا ولما قيل ان يقول الثابت بدلالة
النص كثير كما يكون مبنياً على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة
ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد
في اللواط وغير ذلك مما لا يخص فادعاء فهم كل احد من عرف لغة ان الحكم
لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأياً وهو من قبيل القياس الا ان
القياس لما لم يكون مبنياً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب
عنه باننا سلمنا ان وجوب الكفارة عليها لا يعرف كل احد ابتداءً ولكن اذا
سمع حديثاً لا عني الواقع في اجماع في الصوم يعرف من اول الاحران وجوب
الكفارات لاجل انفس الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل والشرب في الصوم
والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث انه كلامها يوجب احكام قطعاً الا
عند التعارض فانه الاشارة مقدمة على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيقابل بمعناها وبمعنى النظم في الاشارة

سألا عن المعارضة فرجحت مثال تعارضهما ما قاله في محجب الكفارة
في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام العذر فلان يجب
بالعقد كان اوله كقول هذه الدلالة عارضتها اشارة في قوله ومنه قتل
مؤمناً مستعمداً فخر او جهنم فانه يشبه الى عدم وجوب الكفارة في العمد
لان اجزاء اسم الحكم التام على ما سبق فلو اوجبنا الكفارة لكافة جهنم
بعض الاجزاء لا كله فرجحنا الاشارة فانه قلت الماد جزاء الآخرة والا كان
فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء للمضام
الى الفاعل هو جزاء فعلة من كل وجه ولو سلمنا القصاص وجب بعبارة النص
الوارد فيه ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه
قطعيّاً مضافاً الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
القياس لانه الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة وحدود تندرج
بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد به القياس الذي
يدرك علة بالرأي لانه محدود والكفارات شرعت جزاءً للجنايات ما هي
للتبنيات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الآثام
فلا يكون اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة منصوبة
يكون ^{ذلك} القياس بمنزلة النص وهذه الفرق المذكورة ذهب الفحول الثلاثة
القاضي ابو زيد البوسني وشمس الايمه السمرقاني وفي الاسلام البرزوي
ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا وآل فنعى دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن عيسى في الدرع المازعي وهو اعلى من ان يتكلم بغير تحقيق

قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس استحود والكفار آخ لا يطره فائدة
اختلاف ويكون الخلاف لفظياً مثال اثبات أحد بالدلالة ايجاب الهم
على غير ما عزمنا في حالة الاحصاف انه روي ان ما عزمنا وهو محض زينة
فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زينة وهو محض لانه ما عزمنا فيثبت الحكم في
حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غيره ما عزمنا بت بعبارة نص آخر
وهو ما روي البخاري في صحيحه عن عزمنا انه عليه كسلوة والسلام قال لا
ان الرجم حق على من زنى وقد اخص فلما اجتنب الى هذا التكليف ومثال
اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان بعد ابدالة نص الاعايب الواقع
على امرأته وهو صائم فوجب النبي صلعم عليه الكفارة وذلك لم يكن لكونه
اعرابياً بل لجنايته على صوم أحد حيث معروف فيجب على غيره اذا فرصوه
بالاكل والشرب للمشاركة في العدة وطى الافساد فان قلت لانهم الكفارة
تعلق بالاف دلالة حاصل في الاطراب بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها
تعلق بالاف وعلى وجه الكمال وليس في الافساد بالحصاة كمال لانه غير
غذاء وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع
بخلاف القياس كنه الرجل الواقع جاء الى رسول الله وم تائباً والتوبة رافعة
للدنوب ومع هذا اوجب النبي وم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا
يقاس عليه غيره قلنا لانهم انه غير معقول المعنى لان الشارع من عاين
لرفع هذه الجناية الاعتناء بتأنيب ولم يكف التوبة وحدها وليس سلم
انه غير معقول ولكن لا تشبهها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت

والثابت به اي بقسم دلال النص لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لا العموم
من اوصاف اللفظ كما هو ولا لفظ في الدلالة لان الثابت بدلالة النص
ثابت بجميع النص اللغوي وكل معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون
غير علة وفي التخصيص ذلك ببيان ان موجب الحرمة التائب في موضع
النص هو الاذى والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم
لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا تناقض **اما الثابت**
بافتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه
الابسط فلا شك انه يقتضيه هناك امور اربعة المقتضى وهو النص
والمقتضى وهو ذلك الشرط والافتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضى
وهو الملازمة الثابت ههنا فمال يعمل اي حكم لم يعمل النص في اثباته الا
بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا تغليب لثبوت
الحكم بالنص وتغليب اشتراط تقدم عليه امر افتضاء النص لصحة
ما يتناول اي لصحة معنى يتناول النص فصار هذا اي الثابت مضافاً
الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول فكان كالثابت بالنص
اذ احكم ثابت بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت
بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم
لا على المقتضى كما حمله بعض الشارحين وفتح قوله بشرط تقدم على الاضامة
والتنوين في تقدم عوض عن المضاف اليه اي بشرط تقدمه وضميره عائد

الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضى بالفتح
بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والقائه في فانه ذلك شارة
الى تعليل تسمية هذا الاسم او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والقائه في
مضار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام واما المقتضى
فالتشبي الذي لم يعمل النص اى لم يوجب حكماً الا بشرط تقدم ذلك
الشيء على النص قلت لان المنقسم الى الافم الاربعه الحكم فلو كان
الثابت باقتضاء النص هو مقتضى لم يكن من اقسام حكم ولانه لو حملنا
على تعريف الحكم بحصوله تعريف المقتضى وهو شرط بتقدم النص فخلنا
العكس فما ذكرناه اخيد وعلامة اى علامة المقتضى ان يصح به اى با
بالمقتضى المذكور يعنى بصير مفيداً وموجباً للحكم ولا يلغى عند ظهوره اى
ظهور المقتضى يعنى لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل
يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدير مذكوراً انقطع عنه ما ضيف
الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تع واسئل القرية فان السؤال
مضاف الى القرية فاذا صرح بالاصل كانه السؤال واقفاً عليه ويتخير اعراب
القرية من النصب الى اجر هذا ذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض
افراد هذا النوع عموماً مثل قوله طلق نفسك جعلوا ما يقبل العموم من
باب المحذوف وفرقوا بينها بذكر علامة لكنه هذا الفروع غير صحيح لان الكلام
قد يتغير بعد اظهار المقتضى ويقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقولك

اعنق عبدك عنى بالف فانه البيع لو قدر مذكوراً بصير اعنق عبدى عنى
وهو تغيير واما الثاني فكقوله تع فقلنا اضرب بعصاك ايجر فانفجرت اى
نفجرت فانشق ايجر فانفجرت ومنصوص بقرره على حاله بعد تصحيح المحذوف
ولم يتغير وفرق بعض بان مقتضى شرعى كثبوت المصدر الذى هو...
التطبيق في قوله انت طالق فانه يقتضى تطبيقاً ضرورة ليصح وصفها بالطلاق
والمحذوف لغوى كثبوت المصدر في قوله طلق نفسك وهذا الفرق ضعيف
لان المصدر في قوله طلق نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلى
فصل التطبيق والكلاما متبيان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار
المصدر مذكوراً فيه لغة فبصح التعميم ولهذا صحت بيته الثلث فيه وفرق
بعض بان المقتضى ومقتضى به مراد ان الحكم في باب الاقتضاء كما في قوله اعنق
عبدك عنى بالف والاعتناق والتبكي مرادان للام وفي باب المحذوف المراد
هو المحذوف لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفروع ايضا غير صحيح لا المحذوف
قد يكون مراداً مع المذكور كما في قوله تع فقلنا اضرب بعصاك ايجر والمقتضى
لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى جعل غير المنطوق منطوقاً لتصح
المنطوق وان شامل للمحذوف ومثاله للشهور الامر بالتحرير للتكفير كقول
اعنق عبدك عنى بالف مقتضى جز مبتدأ محذوف اى هو مقتضى للملك ولم
يذكره اى ولم يذكره امر بالتحرير للملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع
والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فثبت البيع مقتضى العتق
لانه بمنزلة الشرط لصحة ولما كان شرطاً كان متعاقباً للعتق اذا شرط اتباع

فيثبت البيع بشرط مقتضى لا بشرط تلف الظاهر للتعينة كالعبد يصير
مقبلاً بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا
يثبت فيه خيار الرجوع والعيب ولا يشترط كونه مقدوراً التسليم حتى يصح
الرباع عتاق الآبق ويعتبر في الامر اصلية الاعناق حتى لو كان صبياً مأزواً
لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باصل للاعتاق ولهذا قال ابو يوسف
رح فيمن قال لغيره اعنق عبدك عنى بغير شيء فاعتقه ان العتق
يقع من الامر ويثبت الرهبة اقتضاء فاستغنت الرهبة عن القبض كما استغنى
البيع عن القبول والبيع وحده رجمها الله الفرق بين القبض والقبول حيث
سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء ان مقتضى قول غير مذكور حقيقة
جعل كالمذكور شرعاً والقبول ايضاً قول اعتبر شرعاً فيكون من جنس فيصح
يسقط شرعاً نصيحاً لكلام آخر واما القبض ففعل محسوس فلا يجوز ان يسقط
اعتباره بطريق الاقتضاء لان مقتضى قول والقبض ليس من جنس والقول
دون فعله فلا يجوز ان يبطل لاجل ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا
قال لغيره اطعم عن كفارة يميني فاطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك
للامر بالرهبة وان لم يقبض قلت الفقير يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل
قابضاً للامر ثم تلفه بخلاف الاعناق فانه ائلاف المألوية ولا يتصور القبض
في التلف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالتبث به بل يذكر مقتضى
مخسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعتك منك بالف واعتقه لم يجز
الامر بل كان مبتدئاً بواقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعنق عبدك

عن اعنق العبد الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكي بالف عنى وبه يبين ان
الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثبت
به لالة النص في كونه مضافاً الى النص ومقتضى القياس الاعنق
المعارضة فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بغيره
وان ثبت بالمقتضى ضروري ثبت لتصحج الكلام شرعاً للحاجة الى اثبات
الحكم وهو غير ثابت فيها وراء الضرورة فيكون الاول اقوى وما وجد
للعراض مقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه كتم ايراد المثال للمبالغة
في الابضاح كذا قال صاحب التحفيع وقد اورد بعض الشارحين لتعارضها
مثلاً فقال اذا باع عبدك من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم
قال البائع للمشتري اعنق عبدك عنى بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع
لان دالة النص الذي ورد في حق زيد انه ارقم بنفسه وشراءه باعده باقل
مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز
فخرج الدلالة على الاقتضاء لكنه لقائل ان يقول لائم المعارضة اذ من شرطها
تساوي المحتين ولان ساوى بينهما لا مقتضى مع مقتضى كلام الامر والدلالة
ثابتة بالحدوث فانه يتعارضان ولا يمكن عدم الجواز فيما ذكر من الضوئية ليس
للتزجيح الدلالة على مقتضى فانها لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا
العبد منك بالف درهم وقال البائع قبضت لا يجوز البيع ايضاً لان موجب
ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير معارضتها ولا عموم
له اي للمقتضى عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ فلا

ثبت فيه العموم وثالثا ثبت بالضرورة فيقدر بقدر ما فدا جازا الى اثبات
صفة العموم فان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول
فيثبت المأكول ضرورة فيقدر بقدر ما فيقبل مقتضى يجوز ان يكون عاما كما في
اعتق عبيدك عنى بالف واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان
المقتضى فيه هو البيع المضاف الى العبيد والبيع واحد ثابت بقدر ما يبيع عنانهم
وعنه ثابت بالنسبة الى غيره من الكلام من خيار الرؤية والعيب وشبهة القبول
كأباحه اكل الميتة للمضطر فانه يباح له قدر ما يدفع به الهلاك وقال آت فتق
المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص فلنا لزم لانه
بمنزلة النص من كل وجه وانما كان بمنزلة في بقدره عن القياس ولا يلزم من هذا
ان يكون في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونولي طعاما
دون طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضا وهذا منتهى اختلاف بيننا وبين آت فتق
وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث يصح نية التحصيل فيه لان
الكثرة وقعت في موضع النفي فثبت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة و
هو نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت كمصدر ثابت لغة فهو الدال على كفايته
لا على الافراد فالعموم للافراد دون الماصية بخلاف قوله لا اكل اكلأ فان اكلأ
نكرة في موضع النفي فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل قبل
المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكلا لا افتقارا الاكل الى
الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال مقتضى هو الذي ثبت لتبني الكلام
شرعا او عقلا لكن يتعذر الفرق بينه وبين المحذوف لانه مقتضى في المحذوف

ثابت عقلا كما في قوله تع واسئل القوية وكذا اذا قال انت طالق او
طلقتك ونوى الثالث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا قال وقال
ان فتق يقع ما نوى من الثالث او الشنيت لان طالقاً يدل على طلاق
فتعقل نية كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم لما صح ايجاب الثالث ونحن نقول
نعم ان طالقاً يدل على مصدر الا ان دلالة على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا وصف
المراة بالطالق فدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم بالزوج وهو بمنزلة
التطبيق وانما التطبيق امر شرعي ثبت ضرورة ان انضاف للمراة بالطلاق
يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتاً بطريق الاقتضاء
فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون
طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج قلنا
دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في حال فكلما
ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع
اثبت لتبني هذا الكلام مصدرا اي طلاقاً من قبل المتكلم في حال فصارت
دلالة على هذا المصدر اقتضاء لالغة بخلاف قوله طلق نفك وانت
باب حيث يصح نية الثالث فيها اتفاقا على اختلاف التخرج اما عند الشافعي
فلكونه قائما بعموم المقتضى واما عندنا فلان طلق نفك مختص من افعل
فعل الطلاق فيكون الطلاق ثابتاً لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملا
الملفوظا فيصح حمل على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثالث مجازاً

لانه فرد اعتباري وان لم يكن عاماً على ما عرفت من ان المصدر الثابت
 في معنى الفعل ليس بعام فان قلت لم يجر نية الثالث في مقتضى
 بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ وحققت
 ليس بلفظ واما في قوله انت باين فصحى نية الثالث لا البيسوة على
 نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثالث نوى ما يحمله لفظه فصحت **فصل**
التخصيص على الشئ باسم العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة
 سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على مخصوص عند البعض وهم انفعية و
 الاشعرية وبعض الخناجعة لانه لو لم يوجب ذلك لم ينظر للتخصيص فايده فيكون
 احكم عما عده منقياً ويقال له مفهوم الخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه
 مخالفاً للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا ينظر اولوية المسكوت عنه
 من المنطوق في حكم التثبت للمنطوق ولا مساواة للمنطوق في الحكم حتى لو
 ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواة له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص
 ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق من خارج العادة نحو قوله نع وريايكم اللان
 في حجوركم فان العادة جوت على كون الرباب في حجورهم في لا يدل على نفي الحكم
 عما عده ولا يكون للكشف والدم وغير ذلك ولا يكون المنطوق
 لسؤال حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
 على السؤال ان في الابل اربعة زكوة فوضفها بالسوم صرحنا لا يدل على عدم
 وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله دم الماء من الماء فريم الانصار رضى الله
 عنهم عدم وجوب الاغتسال في الاكسسال لعدم الماء معنى الاكسسال ان يجامع

مطل التخصيص

وهو ان

الصل

الرجل امرأة ولا يتنزل المنى وهم كانوا اهل التمسك فلو كان لم يدل على الخصوص
 لا فيموا ذلك وعند لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله لا يلزم
 منه ان غير محمد ليس برسول الله ولقائل ان يقول رسالة محمد عليه الصلوة والسلام
 مستندة الصدوق ^{لصدقة} مستندة لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة
 الذكوة ممنوعة سواء كان مقروناً بالعدد نحو قوله دم حمس من الغواسق يقتلن
 في اهل الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عده او لم يكن وفيه رد لقول عبد الله
 البجلي من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقروناً بالعدد يدل على المحصرية
 لان في اثبات الحكم في غيره ابطال للعدد ومنصوص وذا لا يجوز وجوبه ان الحكم في
 غير المنصوص انما ثبت بعبء النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال للعدد
 المنصوص وعلى هذا اذا زاد المشايخ العناق والعقود عن القصاص والنذر على قوله لم
 نثمة جدهن جدد وحر لهن جنة النكاح والطلاق واليمين كنه العناق والعقود
 نظير الطلاق لكونها من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت استدلال
 اهل السنة على رواية الله تع بقوله نع كلما منهم غيرهم يومئذ لم يجوبون اذ
 الكفار حصوا بالحب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللغة
 قلت التخصيص بالشئ لا يدل على نفي ما عده عندنا وحيث دل انما دل الامر
 خارج لام قبل التخصيص فاستدل لهم بهذه الآية من حيث ان كونهم محجوبين
 عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون احجب في الكفار عقوبة كاستواء
 الفريقين في احجب كذا قال العلامة التنفسي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص
 في الرواية يوجب نفي الحكم عما عده كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز
 ان القدر

علامة النسبية

الوضوء من الجانب الآخر إشارة الى انه يتجسس موضع الوقوع من هذا القبيل
 حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتحصيل فائدة أذ الكلام فيما اذا لم يذكر
 فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول دم فانه اوتي جوامع الحكم فلعنه قصد فائدة
 لم يذكرها لان النص لم يتناول اي ما وراؤه منصوص فكيف يوجب نصيا
 او اشياءا كما لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم
 لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتحصيل فائدة فنقول فائدة ان يتأمل المجزئ في
 علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال منهم اي من
 الاضمار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام المحققين استدلواهم على اخصار الحكم
 على الماء بلام الاستغراق للجنس عند عدم معهود لا بدالة التخصيص وقد ورد في
 بعض الروايات انما الماء من اماه فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندها هو
 كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والاخصار على معنى جميع الاغناس لا منه
 التي فيما يتعلق بالحكم بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالنفي وقضاء الشهوة
 اذ لا يمكن القول باخصار وجوب الغسل في وجود الماء لاجتماع المسلمين على وجوب
 الغسل على الماء بغيره والنفسا فعلى هذا ينبغي ان يجب التمثال بالاكسال غير ان
 الماء مثبت مرة عيانا وطورا بمعنى مرة اخرى دلالة يغي في صورة الاكسال الماء
 موجودا تقديره لان التقاء اختيارين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا
 عليه فاقم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف حاض اي الى موضوع
 بوصف حاض ببعض افراده بان يكون في نفسه عانا فقيده بوصف محصور
 ببعض الافراد او غلق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف

النصوص

او الشرط عند اثباته فحق ربح فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط
 وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا التضييع
 لقول الشافعي ربح نحاح الامة عند طول الحره ونحاح الامة الكتابية
 لغوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تع فممن لم يستطع
 منكم طولا ان يكتسح محضات المؤمنين فمما ملكت ايما كنتم من فنيانكم المؤمنين
 يعني من لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحره فليكن مملوكة من الامة
 المؤمنين فانه تع لما علق جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول
 الحره وعدم نكاح الامة الكتابية لغوات الوصف وحصله اي حاصل ما قاله
 الشافعي انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه
 لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت
 طالع علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما علق
 الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالع ان دخلت الدار رايته
 مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله رايته فظهر اثر النسخ للوصف كما ظهر
 للشرط واعتبر الشافعي ربح التعليق بالشرط عاما في منع الحكم دون السبب
 فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالع ولا يجعله معدوما بعد
 ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لو ثبت لا التعليق لثبت حكمه
 في الحال كما ان شرط اخبار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد
 السبب فاعتبره بالتعليق كحسب فان تعليق القيد لا يؤثر في ثبته
 الذي هو علة السقوط بالانعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى ابطال

لعدم طول الحره وقيد الغيبة بالمؤمنات
 اوجب ذلك عدم جواز نكاح الامة المؤمنة

تعليق الطلاق والعنان بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من ان التعليق
 عامل في منع احكام دون السب مثله ما لو قال لاجنبية ان تنزوي جنتك فانت
 او قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعنان عند التنزوي
 والنشأ لان قول انت طالق سب وحكم متأخر ولا بد للسب من الملك في
 المحل واذا لم يوجد لغيره كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز
 ان يفنى هذا معطوف على قوله ابطال التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق
 رقبة او اطعم عشرة مساكين او كسايم قبل الحنث كذا اليمين سب الكفارة
 ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتاً قبل الحنث بوجوب
 سب فيجوز ادائها قبله قبله التكفير بالمال كذا التكفير بالصوم قبل الحنث
 لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا يغير نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء
 الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتفٍ فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
 بخلاف المال فانه جاز ان ينصف بالوجوب فلا يثبت وجوب ادائه كالتنصيص للموكل
 ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل احوال فان قلت
 هذا ليس من التعليق بالشرط فشيء قلنا انما اشار بهذا الى انه جاز في السب و
 الشرط مطلقاً سواء وجد فيه صورة التعليق واداء الشرط او لا وايجاب عن
 قياسه على خيار الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السب بل دخل على
 احكام كذا البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التملك
 بالخطر فانه لا يدرى ا يكون اولاً وكذا القياس ان لا يجوز خيار الشرط لكنه
 جوزه الشارع بخلاف القياس نظر لمن لا حجة له في المعاملة فجعلنا الشرط

داخلاً في احكام دون السب تقليداً للخطر لانه لو دخل على السب لتعلق السب
 واحكام جميعاً بخلاف الطلاق والعنان فانهما من قبيل الاستقاطات يمتلئان
 التعليق فجعنا الشرط داخلاً على السب ليكون التعليق كاملاً وعزاً قياساً
 على تعليق القيد بل ان التعليق لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم
 يتصور وجوده كمن تعليق الشيء بالشيء يكون لا يتبادر وجوده بل يكون نقلاً
 من مكان الى مكان وقرينة بين المأني والبهني بطفان الاداء جائز في المأني و
 البهني جميعاً وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان
 وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا الوظيف يجب حقه فاستوفى
 ثم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العباد
 ونفس المال ليس بعبادة وانما العباد اسم لعمل يباشره العبد بخلاف مسمى
 النفس لا يتغاد مرضات الله وفي هذا المأني والبهني سواء كذا قال شمس
 الاثمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سبباً لانه الايجاب وهو قول انت
 طالق لا يوجد الا بهر كنه وهو ان يكون صادراً عن اهله ولا يثبت الا في محله
 وهو الملك وصرنا ان في تعليق الطلاق والعنان بالملك الشرط حال بينه
 وبين المحل لانه الشرط تصرف من المتكلم ويؤثر فيها فيه اخبار المتكلم وهو
 التعليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد التعليل ويجعل الشرط مانعاً
 من وصول التعليل الى المحل فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل
 لا ينعقد سبباً فان قلت لما لم يصل الى المحل كما ينبغي ان يلغى قوله ان
 تنزوي جنتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لا كذا الشرط

عند وجود الشرط وصرنا القيد معدوم
 فلا يكون التعليق لا يتبادر وجوده

مرجع الوصول جعل كلاماً صحيحاً صالحاً لأن يكون سبباً حتى لو علق بشرط
 لا يرجح الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالع ان شاء الله ولغايل ان يقول
 يشكل تعليق الطلاق والعناق بالملك لا روى عنه عبد الله بن عمر بن
 العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجها الا بزيادة صداق فقال ان
 تزوجتها فري طالع نلتا وبلغ ذلك رسول الله ثم قال لا طلاق قبل النكاح
 فان احدثت مفتر لا يقبل التأويل فلا بد ان يبين شئ او عدم صحته
 اعلم ان الشافعي حالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط عنده
 لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم
 الحكم مبني على عدم الاصل لا ان عدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم
 الشرط موجب لعدم الحكم وثمره خلاف نظره في ان عدم الشرط لا يكون حكماً
 شرعياً ولا يجوز تغديته بالقياس عندنا وعنده يجوز وفي ان السبب ينقض
 سبباً عند الشرط عندنا وعن هذا قيل المعلق بالشرط كالمبخر عند وجوده
 وعنده ينقض في احوال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم
 جن فدخلت الدار نطلق ولو تجز في هذه احواله لا يقع عندنا قلنا انما لا
 يصح تخييره لعدم اعتباره كلامه وما قلناه انه يتخير بكونه في كلام صحيح شرعاً
 فيما عني وجوده كعمل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يكن موصوفاً بصفة
 على حدة كرقبة كعمل على المقيّد وان كانا في حادثتين او في واحدة
 كما قيل قوله دم في خمس من الابل زكوة على قوله دم في خمس من الابل زكوة
 زكوة عند الشافعي لأن المطلق ساكت كالمحمل والمقيّد ناطق كالمفسر

فكان مقيداً اوله اعلم انما ان يرد في السبب والشرط او يرد في الحكم
 في امان يتخذ الحكم والحادثه او يتعدا او يتعد الحكم ويتعدا كحادثة او با
 بالعكس فمذه ختمه اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم
 واحد في واحدة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعديين
 واما الثلثة الباقية فمختلف فيها نفى القسم الاول وهو ورودها في غير
 الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه
 هو مخارمض وفي القسم الاخير وهو ما يتعد الحكم دون احادته ذهب بعض
 اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضاً وفي عكس التفقت اخففة على امتناع
 الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون
 في كلامهم مصداق لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه
 ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعدياً بل متحداً قلت تمثله بقوله مثل كفارة القتل
 فانها مقيدة بالايمان بقوله نعم فتجبر رقبته مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة
 النطام واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد يشير الى اتحاد الحكم
 لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف
 بجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدم اي نفي الحكم عند عدم الوصف في
 المنصوص على اي كفارة القتل لما من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
 واحد من حيث ان كل تجز في تكفير مشروع للتبني والرجوع كما قيل مقيد بالاب
 بالافق في الوضوء مقيد في التيمم لانها نظيران في كونها طهارة والطعام
 في اليه لم يثبت في القتل هذا اشارة الى السؤال يرد على الشافعي وهو ان

الطعام لم يثبت في كفارة القتل حداً لها على كفارة البهيمن والكل جنس
 واحد اجاب بقوله لا التباؤة ثابت باسم العلم وهو عشرة مسالكين وهو
 التخصيص بسم العلم لا يوجب الوجود اى وجود الطعام عند وجود عشرة
 ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لا التخصيص بسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من
 انتفاء انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا تعرض فيه للعدم عند عدمه اذا
 لم يثبت عدمه في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لانه تعديته المعدوم الى محل حصول الطعام
 باليمن لانه طعام الظهار ثابت في القتل في احد قول الشافعي وعندنا لا يجمل
 المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشبه الى انه لا يجمل في احادتين
 بالظن الاول لامكان العمل بها اذا كانا في حادتين لجواز ان يكون التوسيع
 في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا في حكمين
 لجواز ان يكون التشديد مقصوداً في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد
 استثناء من قوله لا يجمل المطلق يعني بجمل المطلق على المقيدنا عندنا اذا كانا في
 حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم
 كفارة البهيمن ورد فيه فصيham ثلثة ايام وورد فيه نفس مقيد وهو قراءة
 ابن مسعود رضي الله عنه فصيham ثلثة ايام متتابعاً لان الحكم وهو الصوم لا يقبل
 وصفين متضادين المتتابع وعدمه فاذا ثبت تعنيده بطل اطلاقه حداً على
 المقيد وقراءة ابن مسعود رخصة مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله
 فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامرين الوجوديان
 المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازاً من

قيل ذكر كحاض وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود
 رضي الله عنه وقد شرط في القرآن التواتر قلت كقولنا ان كان قرأنا ان الله
 على القلوب شخاً لتلاوته وابقاء الحكم سوى قلب ابن مسعود رضي الله عنه
 وفي صدقة الفطر ورد نصاً وهو قوله صلعم اذ واع كل حر وعبد وقوله دم
 اذ واع كل حر وعبد مسلمين في السب ولا فاحشة في الاستبابة اذ يجوز ان يكون
 للشئ الواحد سبباً متعدداً كاللث فانه يثبت بالبيع والرهبة وغيرهما فوجب
 اجمع بين النصيين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق
 على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكم يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراد
 قلت الفائدة فيه ان يكون مقيداً فيه دليلاً على الاستحباب ولما قيل ان يقول
 فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة السيمان على المقيد بالتتابع لانه
 العمل بها ممكن وفائدة القيد اظهر ان يكون المتتابع مستحباً ولا يتم ان القيد بمن
 الشرط لهذا جواب عن الشافعي يعني ان قوله التقيد بالوصف بمنزلة التعليق
 بالشرط غير مستقيم على الإطلاق لان الصفة قد تكون علته وقد تكون انتفاضة
 فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمنع الشرط ولين كان
 اى ولين سلمنا ان هذا القيد بمنع الشرط فلا يتم انه يوجب النفي اى يوجب
 عدم الحكم عند عدمه لا محل للنزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شئ من
 الادوات المحصورة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه
 هو ما يتوقف عليه وجود الشئ سواء كان داخلياً او خارجياً ولا الشرط على ما
 اصطلح عليه متكلمون وهو ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلياً ولا مؤثراً

والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفاً عليه نحو ان دخلت الدار
فان طالع فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان اعد درجة الوصف
ان يكون علة وهي اعلى من الشرط كذا وجوب الحكم مضاف الى العلة والشرط
ولان ثبوت العلة في عدم الحكم فكيف للشرط وكذا العدم ليس بحكم شرعي لان
الحكم الشرعي ما يكون بثبوت بؤر واد التشرع والعدم متحقق قبل التشرع فلا يكون
حكماً شرعياً فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد
الغرض في مثل كفارة القتل وليس كذا اي وليس ستمنا ان يمكن تعديته
فلان الاستدلال فانما يوضح الاستدلال على غيره لو صحت الممانعة بين الأصل
والفرع وليس كذلك اي لا ممانعة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم
اما الاول فلان السبب في المقيد عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك البمين والظهار فان قلت لان ان القتل اخطا اعظم من
الظهار والبمين فلنا الكفارة بحسب القتل العمد والبمين الغموس عندك
والقتل العمد اعظم منه ولما ثبت التقاوة بينهما ثبت بين القتل اخطا
والبمين المعقود والظاهر ان يقول لان ان القتل العمد اعظم من الغموس
وليس ستم فلان من لزوم التقاوة والتقاوة بين القتل اخطا والبمين المعقود
على ان قوله دم حسن من الكبائر وعدها منها القتل من غير فصل يدل على انه ليس
باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحريم والصوم على الترتيب مقتضاً
عليها وحكم البمين التحريم في الاشياء الثلاثة مع النقل الى الصوم عند العجز
وحكم الظهار وجوب التحريم والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس

المعقود

واما قيد الاساسه هذا جواب عما برر نقضاً علينا وهو انكم جعلتم قيد الاساسه
نافياً لوجوب الزكوة في غير السائبة وحلمتم المطلق وهو قوله دم في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله صلتم في خمس من الابل اي زكوة والعدالة
في قوله نع واشهدوا ذوى عدل منكم جعلتم نافياً لاطلاق قوله نع فاستشهدوا
شهادين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفى اجواز بدون القيد لكن
السنه المعروفة في البطل الزكوة عن العوامل واكامل وهو قوله صلتي الله دم
ليس في العوامل واكامل صدقة ولا في البقرة المشية صدقة اي زكوة او
نسج الاطلاق اي طلاق قوله دم في خمس من الابل شاة والامر بالتبيين اي
التوقف في بناء الفاسق اي خبره وهو قوله نع يا ايها الذين آمنوا ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر واكتشاف الحقيقة فلا تعتمد
على قوله اوجب نسج الاطلاق اي طلاق قوله نع واشهدوا وشهادين من
رجالكم فان قلت ان اراد من النسج ما هو المصطلح فذلك يقتضي تأخير النسج
وذلك غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم
لك فمسلم فجهلك لا يضرنا وان اردت انه غير معلوم مطلقاً فممنوع لان
علماً نذكر واخاطبة في كتبهم انه منسوح فدل ذلك على انهم عرفوا تأخير
او نقول المراد من النسج صحتها غير المصطلح وهو منسج احد الدليلين على الاخر فانه
المطلق والمقيد لما نفاض خارج المقيد بالسنه المعروفة وقيل ان القرآن في
النظم اي اجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القرآن في الحكم لان رعاية التناوب
بين الحمل شرطه لا يقال زيد منطلق وكتم اخطيئة في غاية الطول فلا يجب

الزكوة على الصبي لاقترازا بالصلوة في قولنا اقيموا الصلوة وانوا الزكوة تحقيقاً
 للمساواة في الحكم كما لو اؤلف للعطف وموجب الاشتراك وان مقتضى التسمية
 واعتبروا اي قاسوا الجملة الثامنة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت
 طالع وزينب فانت ثرك المعطوف عليه في الخبر واحكم ^{ان} قلنا عطف
 الجملة على الجملة لا توجب الشكر لانه الشكر انما وجبت في الجملة الناقصة
 لا افتقارها الى الناقصة الى ما يتم به وهو انجر لا لنقص العطف قوله لان
 الشكر تعليل لمقدر تقديره ولا بكل ما قلنا بالجملة الناقصة لانه الشكر فيها
 باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم يوجب الشكر الا فيما يقتضيه
 اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالع وعبدى حر وهذا اجماع وان كانت
 تامة ايضاً لكننا ناقصة تعليلاً لانه عرف بدلالة احوال ان غرضه تعليل العتق
 بالشرط ولم يذكر شرطاً على حدة فصارنا فصلاً من حيث العرض بخلاف قوله ان
 دخلت الدار فانت طالع وزينب طالع طلعت زينب في احوال لانه كلام
 تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليل اذ لو كان غرضه الشكر لاقصر عن قوله
 وزينب فاذا افرط في خبر دل على ان مراده التخيير **والعام اذا خرج** مخرج اجزاء
 يعني العام اذا انفصل في النص مع سببه يكون جزاء لسبب منقول معه كما روى
 ان ما عازر زنه فرجهم ورسول الله صلى الله عليه وسلم سراً في سجد او مخرج اجزاء كقوله
 من دعوى الى الغداء فقال ان تغذيت فبعدى حر ولم يزد عليه اي على قدر اجواب
 اولم يستقل بنفسه اي لم يغد منفرداً هذا معطوف على مقدر تقدير الكلام
 اوضح العام مخرج اجواب واستقل ذلك اجواب بنفسه اولم يستقل كما اذا

قال لاخر اليس لي عليك الف فقال بل يجتص العام بسبب اتفاقاً اما في
 الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فينتقل به ضرورة تغذرا لا اثر
 بلا مؤثر واما في الثانية فلانه كلام مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغذيت
 الغداء الذي دعوتني اليه فيجتص به واما في الثالثة فلانه لما لم يغد ما لم يخط
 بما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اي اكمل الكلام على قدر
 اجواب لا يختص بالسبب وبصير مبتدأ بكسر الهمزة الى اي مبتدأ كلاً ما آفر
 غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغذيت اليوم
 ضعدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناول وغيره يعني اذا تغذيت
 في ذلك اليوم في اي وقت كان يحنث ولو نوى به اجواب صدق ديانة
 لانه مع الزيادة يجعل اجواب ولا يصح فضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف
 عليه حتى لا تلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغداء كلاً من لا يخفى فان قلت
 في رعاية الزيادة الغاء دلالة احوال وهي كون اجواب مختصاً بالسؤال وفيه
 رعاية دلالة احوال الغاء الزيادة فلم يجمع رعاية الزيادة فان رعاية الزيادة
 اولي من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافاً للبعض وهو قول مالك والشافعي و
 زفر نعمهم بقية بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان اجواب ان جعل عاماً لا
 يطابق السؤال قلنا لا ثم وقد زاد النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن التوضي
 بمااء البحر هو الطهور ماؤه وحل مبيته اعلم ان اطلاق الحق لفظ العام على
 الاقسام الاربعه مشكل لان نحو رحم ليس بعام لكونه نكرة في شيئا الا بئات
 وكذا نحو بل وما قبله عام من حيث الاستبالات لان قوله فرجهم لو لم ينقل سبب لاهتمل

في عدم التقيد

رعاية المنطوق

انه رجم لثبته او قيل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحمل ان يكون جواباً لانواع الكلام
فمردود لان دلالة عليه بالافتضاء ولا عموم له ووجه لا يفتح تخصيص بعض الكلام
والثبته في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق
لما كان واحداً اطلق لفظ العام تغليباً على ان المطلق عام عند الخصم او اراد
بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التخصيص مجازاً وقيل الكلام المذكور للمدح
كقوله نعم ان الابرار في نعيم او الذم كقوله نعم والذين يكنزون الذهب والفضة
لا عموم له وان كان اللفظ عاماً فلا يستدل به على وجوب الزكوة في كل حال و
قالوا القصد في هذا المدح والذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ يدل
على العموم وليست دلالة على المدح والذم مانعة عن دلالة على العموم اذ لا منافاة
بينهما وقيل الجمع المضاف الى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة بجماعية في حق
كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة
مضاف الى كل واحد منهم كقوله نعم خدم اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من
اموال كل واحد منهم اذا وجد شرطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد
كما قال الله نعم جعلوا اصابعهم في آذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا
في آذان اجماعة حتى اذا قال لامرأته ان ولدتاً ولدين فانتما طالقان فقلت
كل واحدة منهما ولداً طلقاً ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعنده
لانطلاقه حتى ولدت كل واحدة منهما ولدين وقيل الامر بالشئ يقتضي النهي عن
ضده واحداً كان او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجود ذلك الشئ ولا وجود
لذلك الشئ مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشئ منهياً عن الاضداد لوقوع

وعنده

الكثرة

الكثرة في موضع النهي فصار كون الامر منهياً عنه ضرورة من ضرورات حكم وجود الامور
والنهي عن الشئ يكون امراً بضده اذا كان له ضد واحد كما ذكره والسكون فان
الامتناع عن الحركة لا يثبت الا باثبات السكون فيكون امراً به واذا كان له ضد
لا يكون امراً بالاضداد لوقوع الكثرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امراً
لواحد منها غير معين والامر قد ثبت في المجلد كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية لا حكم له في نهى ضده وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة
ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة
قريبة الى الواجب ليس للمادة الاقتضاء في امور معين جعل غير منطوق
منطوقاً اذ لا توقف كصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى
النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت
في الضد ضرورة لا مقصوداً سمي اقتضاً لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس
الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعتراض عليه
صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضياً كراهة ضده اجاب عنه امص بقوله وفاء
هذا الحسن وهو ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده ان التحريم الثابت في
ضد المأمور به اذا لم يكن مقصوداً بالامر لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر اي
المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والتقويت حرام فاذا لم يفوت اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروهاً ولا يجرم كالمأمور بالقيام
الى الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود فضاقة اذا غدر ثم قام لم يفسد صلوة

بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه كبره القعود لا ستراد
تأخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به يكون القعود حراماً فعلى من ذهب الجصاص
يجب ان يكون القعود حراماً مطلقاً سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت
فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراماً
واذا لم يغتفر يكون مكروهاً واعتاقه طهرنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو
مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام فان الشئ قد يكون مكروهاً باعتبار
ويجانب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاع وقت العصر فتركها المكلف وعقد
صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والحصل بجانب على ترك الفرض لا على فعل
هذه الصلوة اهم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او مشع
وامضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده
بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر
عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التقويت لان الامر لا يمكن موضوعاً له لا يكون
مقصوداً به فلا يغيده بخلاف التقويت لانه لكونه مخالفاً للشرع حرام فيضاح بانه
التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه جعل التحريم
مضافاً الى التقويت فمال يمكن تقويتاً لا يغيده وانما يقتضى الكراهية وانحصار
بجعله مضافاً الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك وانما الامر المطلق فلما كان على
الفور عند اجصاص جعل ضده منهيّاً لان الاشتغال بالصد يغتفر المأمور به لا كما
وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا انتهى بقية سنية
الضد فلما انما يحرم لما نهى عن لبس الخيط بقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم

العباء ولا القميص ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الارزاق والرداء لانه
لما نهى عن لبس المحيط كان مأموراً باللبس غير المحيط فثبت به سنية لبسها
لانها ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس المحيط فان قلت السنة لا يثبت الا بالنقل
لا ببيان كون الشئ ادنى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولاً او
فعلاً مأموراً به عن النبي صلى الله عليه وسلم بل مراد ان يفعل بما ترك كالتسبيحة الموكدة
نظراً الى كونه ضداً لمنهياً عنه ومحصلاً للمطلوب ولهذا اى الله الامم بالشئ بوجوب كراهية
ضده اذ لم يكن مغتوراً لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تقف
صلوة لانه اى السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لانه انتهى عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تع فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر
بالاجماع وهذا معنى قوله وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود
على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادة على مكان طاهر جازعنده
فيكون مكروهاً لا مفقوداً وقالوا لا يثبت على النجس بمنزلة اكمال له اى للنجس لانه
اذا سجد على النجس صار مكاناً صفة كونه نجساً فيكون بمنزلة اكمال له والتطهير
عن محل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تع وثيابك فطهر اى
للصلوة فيصير ضده مغتوراً للفرض كما في الصوم كما ان الكلف غير قضاء الشهوة
فرض في الصوم والصوم يغتفر بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكلف فرض في
عن محل النجاسة فيصير فائياً بالسجدة على مكان نجس فتقف صلوة **فصل**
المشروع ما على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اى طريقه بكونها غيرة
بالجهد بل الحل من الحل وبالرفع خبر مبتداء محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اى من

المشروعة المأدبة ما ثبت ابتداءً بآيات الشارع حقاً غير متعلق بالعوارض
هذا بيان لاصالتها لا انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات
وما يتعلق بالترك كالحرمان علم ان اخصار ما على نوعين مذهب في الاسلام و
تابعه اخص ومنه المولى من لم يجعلها منحصرة فيها وقالوا الغزمية بالزم العباد
بإيجاب الله تعالى كالعبادات والرحمة ما وسع على المكلف فعله لغز مع قيام السبب
المحرم فخرج الذنب والكراهة عن الغزمية من غير دخولها في الرحمة وهي أي الغزمية اربعة
انواع وجه احمران الغزمية لان من ان يكفر باحدة او لا الاول هو الفرض والثاني
لان من ان يعاقب بتركه او لا الاول هو الواجب والثاني لان من ان يستحق
تاركه المدة او لا الاول هو السنة والثاني هو النفل فان قلت يخرج عن هذا
الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام
ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشر الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب
بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة كترك سنة والمباح داخل في النفل **فرضية**
وهي ما لا يجزى زيادة ولا نقصاناً لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ مع وجه لا يجزى
التعجيل الزيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه أي ليس قطعي ما يمنع شئ والجلد
صفحتان لا وهذا التعريف ليس مانعاً لشمول بعض النوازل والمباحات الى
التأنيثين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فما يتوهم ان علمهم خيراً فافاد قضيت
الصلوة فانتشر واذا فظلم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه احكام الذي ثبت
بدليل قطعي استحق تاركه كالتأنيث بالاعادة العقاب كالايان والاركان الاربعة **وهو الصلوة**
والزكاة والنج والصوم وحكم أي حكم الفرض اللزوم علماً ان حصول العلم القطعي بثبوت

وتحديقاً بالقلب أي يجب اعتقاد حقيقة وليس هذا بتفسير لقوله علماً اذا لم يحصل
التصديق بنفس العلم علماً بالبدن أي يجب عمل بالبدن حتى يكفر بسكون الكهاف أي
ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافر باحدة ويفسق تاركه بلا عذر احتراز به عن الأكرار
الا ان يكون تاركاً على وجه الاحتفاف في كفرك لان الاحتفاف بالشرايع كفر **واجب**
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاشحبة وتعيين الفاتحة فان كل منها
ثبت بخبر الواحد وحكم اللزوم علماً أي يجب اقامته كإقامة الفرض لا علماً على التعيين
أي لا يجب اعتقاد لزومه قطعاً حتى لا يكفر باحدة ويفسق تاركه اذا استخف
بأخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجباً وأما متأولاً فلا يعني اذا ترك لمعنى
أدنى اجتهاده بان قال هذا الخبر غريب وضعيف أو مستنكر أو مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه كالأثر ويل من سيرة السلف ومضمحل يتعوض لما اذا ترك منها
بلا استحقاق ولا تأويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لاستحقاقه
لا متأولاً لان الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت
الواجب كما ثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور وبالكتاب الأول فلو وجه تخصيصه
بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات تثبت به جعل الشافعي
الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعاً به او
منظوناً بجوابه معلوم ما ذكرنا **وسنة** وهي الطريقة المسكوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احتراز بقوله يطالب عن النفل وقوله
من غير افتراض ولا وجوب عن الواجب والفرض المحمل المض هذه القيود واعلم
على فهمها ما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب كمالاً باقامتها من غير افتراض

ولا جواب الا ان السنة استثناء منقطع بمعنى كونه قولاً وحكماً ان يطلب
 المراد بمعنى لكنه لفظ السنة عند الاطلاق قد تقع على سنة رسول الله صلى الله عليه
 من الصحابة رضه عنهم لانهم اعدوا الدين وطريقهم يكون طريقة مسكوكه في
 الدين وقد قال عليه الصلوة والسلام عليكم بسمتي وسنة خلفائي الراشدين من بعدى
 وقال الشافعي مطلقاً لطريقه النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المبتدع في الاطلاق فلفظ لم
 السنة عند الاطلاق لا يحل الا على سنة وما ذكرنا من الحديث لا يلزمنا لانا لا
 نذكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقاً يرجح حسب الخبر
 هذا القول وهو ان السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها تكميل الدين
 وتاركها يستوجب اساءة اى جزاء اساءة وهو اللوم والعقاب او سمي
 جزاء الاساءة اساءة كقوله تع وجزاء سيئة سيئة كالجماعة والاذان و
 الامة حتى قال محمد بن ابي اسحق مصر عن ترك الاذان والاقامة امرها
 وان ابوا يقاتلون بالسلاح لانه ترك ما هو من اعلام الدين استحقاقاً وزوايد
 اى النوع الثاني من السنن الزوايد وهو التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب
 اساءة وكرهية كسنة النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقبائه وقعوده وتطويل الركوع
 والسجود ونحوها **ونقل** وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
 على تركه ومنها كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولاً ثم يذكر
 حكمه وان شئنا ان نعرف حكمه وقد عرفنا بعضهم بانه هو العبادة المشروعة لنا لا علينا
 وبالقيد الاخر خرج السنة لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وسبيلها الاحياء فحقاً علينا
 فعوناً على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه وثانيهما كان

ينبغي ان

ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالثناء او يقول ولا يذم على تركه كما قال صاحب التقييد
 لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي العقاب والزائد على الركعتين
 للمسافر نفيل لهذا لا يصل ان يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت
 صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو اذاه يقع فرضاً قلت المراد من الترك
 الترك مطلقاً وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو اذرك عدة من ايام آخر
 ولم يقضه يعاقب عليه ولم يكن نقلاً فان قلت الزيادة على الآيات الثلث
 في القرآن في الصلوة تقع فرضاً مع ان حد النفل صادق عليه **قلت** لانها
 قبل التحقيق تقع فرضاً بل هي نفل ولكنها تنقلب فرضاً بعد تحققها لدخولها تحت
 الامر وهو قوله تع فاقرؤا ما تنسب من القرآن كالنفل النافذة فرضاً بعد التشريع
 فيها وقال الشافعي لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم الزوم وجب
 ان يبقى كذلك فلا يلزم بالتشريع وحل تركه لانه حقيقة الشئ لا تتغير
 ولو اتم صار مؤدياً للنفل لا سقطاً للواجب وفلنا ان ما اذاه وجب صيانته
 وحفظه لا يبطل لان العمل صار حقيقته تع ولهذا الوعد صار مثاباً عليه ولا يبل
 اليه اى الى حفظه الا بالزام الباقى فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغيرة
 لان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقى ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما قال
 الشافعي ورجح المؤدى بانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى
 عبادة فلا حاجة الى الزام الباقى وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقيقته مستمراً
 اليه قلت انه عبادة لما تقدم وليلاً يلزم تركيب الشئ من منافيه وانما الزم الباقى
 لكونه شرطاً لبقاء عبادة لكونه عبادة قاله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله

في القراءة

بالدين

في

بالزام الباقي لانه المؤدّي فعل من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون
 عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه جزء مما لا يتجزّى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية
 وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء يقدم عليه
 شرطاً لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطاً لبقائه عبادة فان قلت الامتناع
 عن اداء الباقي لا يكون ابطلاً لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض
 فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فان عنه وصف
 العبادة فلا يكون مضافاً الى فعله كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا يجزى له ابطالها بل يجزى له اقامته
 اجمعة وبطلان النظر يكون ضمناً فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه لا آية بما
 يناقض العبادة في الاجزاء المتقدمة وابطال النظر للمؤداة غير منتهى عنه لانه بطلان
 ليؤداة احسن منه كراهة منسجحة لبيته احسن منه والاعمال المتقدمة اعلم لها حكم
 اجواهر ولهذا يبطلها الرد بالاجماع وهو اى الشروع في النقل كالنذر في كونه
 موجبا للمنع في غيره اذا اجزى المؤدّي بمنزلة النذر من حيث ان كل واحد منهما صا
 لله تعالى اما المؤدّي فلما ذكره في قوله المنذور فلا صار له تسمية لا فعلاً وما وقع
 له تعالى فعلاً اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلاً صار موجوداً مستملاً الى صلب
 الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد ذلك ايجابه بمنزلة الوعد ثم لا وجب
 لصيانته المنذور وابتداء الفعل الذي هو اقوى الامر في الاجاب فلا يجب
 لصيانته ابتداء الفعل وهو المشروع فيه الذي هو اقوى الامر في الصبر وانه يتجاوز
 اى بقاء الفعل الذي هو اقوى الامر في اوله لانه البقاء اسهل من الابتداء حتى ان شرط
 الشهود في ابتداء التلحاح دون بقائه وخصه وهو اربعة انواع عرف ذلك بالاستقرار

او يقال

او يقال اطلاق اسم الرحمة اما ان يكون بطريق الحقيقة او مجاز وكل واحد منهما
 اما ان يكون رصفة الاولوية في اسم الرحمة او لا فانقسم على اربعة بالفرض نوعاً
 من الحقيقة احدهما الحق من الآخر يجوز ان يكون الحق افعلاً لتفصيل من حق الشيء
 اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر كما قال شريح ولما قيل ان يقول
 كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والا لو ان يجعل
 من حق ذلك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى اطلاق اسم الرحمة على احدهما
 انشأ من الآخر والتسمية توصف بالمناسبة وغيره وانما كان انشأ من الرحمة
 بمقابلة العزيمة فترها كانت العزيمة اقوى كانت الرحمة اقوى ونوعاً من المجاز
 احدهما انتم من الآخر اى كمال في كونه مجازاً فان قلت التقسيم اما تقسيم الكل الى
 جزئيات او الكل الى اجزاء والظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من
 القسم الاول أيضاً لان شرط الكل صدق على جزئياته بالحقيقة والرحمة ليست
 كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازاً قلنا المقتسم ما يطلق عليه
 اسم الرحمة اما الحق نوعاً الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولاً
 ثم يقسم ولكن جمعها في تعريف واحد غير ممكن لانها ليس مجازاً وحقيقة المادة
 من الاستباحة ان تعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخاة لانه يصير مباحاً مع
 المحرم اى السبب المحرم واخره من غير مثل الصيام في الظاهر عند الرقبة فانه لا
 استبيح بعذره وهو فقد الرقبة ولا كى لامع محرمه ويكون في الرحمة من القسم الرابع
 وقيل حكمه وهو الحرمة ولا يلزم من سقوط المؤاخاة ثبوت الاباحة فان الكبيرة
 اذا عفيت عن مكبرها لا نصير مباحة مع عدم المؤاخاة عليها ولا كانت الحرمة

استباحة بمقتضى ما في الخبر
 على انما هو

مع سبها قائم في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكروه اي مثل رخص من الكره
 بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضاء الكفر فانه رخص له الاجزاء على
 اللبس وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه يقوت عند الامتناع صورة ومعنى
 اما صورة فتجرب البنية واما معنى فتبينه قوت الروح وفي الاقدام عليها لا يقوت
 حق الله تعالى لان الكره الاصل وهو التصديق قائم واطفاره في رمضان
 يعني اذا كره الصائم على الاططار رباح له الاططار لانه اذا امتنع فقتل يقوت
 حقه صوته ومعنى واذا اقدم على الفطر يقوت حق الله صوته لا معنى لانه يقوت ال
 بدل وهو القضاء فحان له رخصة في الفطر لرجحان حقه وانما مال الغير اذا كره
 على اطلاق مال الغير رخص له ذلك لرجحان حق نفسه وحق الغير لا يقوت معنى لا يجبا
 بالقضاء وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف عطف على المكروه في قوله كالمكروه و
 قوله الامر بمعروف للشرك يعني اذا خاف التلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف
 والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يقوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يقوت حق الله
 صوته لا معنى لان اعتقاد حجة الترتيب باي وجوبه على الاحرام اي كجناية
 المكروه على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر بان
 اصابتة بخصة حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضيامن لا فرق من ان حقه تعالى
 صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير ثابت صورة وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة
 انه الاخذ بالغزبية اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو جبر على تركه ما كره به وامتنع
 عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا ثواب الشهيد لكونه باذلا لنفسه لاقامة
 حق الله تعالى ذكره في مسئلة اطلاق مال الغير لو ابي عن اطاعة المكروه وقتل كان ناجزا

اصلها تصديق قلبى راقدا
 بالنفس

اي وجبته المكروه المحرم على
 احرامه

اجبة

ازم

ان شاء الله وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله بالقياس على الاكراه على
 الاططار وليس هذا كالاكراه على الاططار لان الامتناع من الاتلاف طهرها لا يجر
 الى اغراز الدين ولقائل ان يقول في احتراز عن نفسك حرمة من محارم الله تعالى
 فيكون فيه اغراز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء لكونه ثابتا بالقياس
 لا لكونه ليس كالاكراه من كل وجه لانه ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجري
والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب السبب المحرم
 الموجب لحكمه لكنه الحكم ينأى عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
 ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقفة ومن حيث ان الحكم مشاع غير ثابت
 في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اي كاططار المسافر مع قيام السبب
 وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب الاداء للمضوم من اوجه
 الى ادراك عدة من ايام آخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالغزبية اي العمل بها
 اولى لكمال سببه وهو شهر رمضان فحين كان الصوم في السفر افضل من الاططار
 عندنا حلقا للشافعي ومروى في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية الغزبية اي في
 معنى اليسر من حيث انه لم يتبين كونه في الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه معنى العسر
 وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء وبما كل سائر الناس فالغزبية لو ادبى معنى الرخصة
 من وجه اخر صوم مسافر وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من العسر ولكن فيه يسر
 من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا لا
 تحققت المعارضة بينها ترجح جانب اداء الصوم لكونه عاملا لله تعالى والمنه شخص
 بالفطر عامل لنفسه فالحال الاول اولى الا ان يضعف الصوم استثناء عن قوله الاخذ

يوسف والشافعي لا يفتوا ولكن لا يؤخذ بها كما في الكفر متمسكين
 بقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق
 المغفرة على قيام الحرمة الا انه رفع الموازنة عليه وفائدة اختلاف نظره فيما
 اذا اختلف لا يشرب حراما فشرب الخ حالة الاضطرار فتعذرهم بحسب وعندنا
 لا يحسب واجوب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار
 المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع الشاغل زايده على قدر الحاجة لانه من
 ابتلى بهذه الحمصة يتيسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
 لانه استنار القدم بالحشف يمنع سرية احدث الى القدم واذا لم يحل الحدث لا
 يجب الغسل والمسح شرع للتيسر ابتداء لانه الواجب عنه غسل الرجل بتأدي
 به ولهذا شرط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتأدى للمسح
 لما شرط ذلك **فصل** الامر والنهي بانقسامهما من الامور الموقوت والمطلوب
 وكونه موشعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسنة وكونه
 قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المار بها الامور المحكوم بها وهي الوجبات
 وغيره لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار
 علما للمحكوم به عرفا المشروعة ولها اي الاحكام اسببا والمار بها العلل الشرعية
 مجازا لا لاسبابا حقيقة التي يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها بالاحكام
 الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسببا والوقت وملك المال وايام شهر
 رمضان والراس الذي يموت ويكفي عليه والبيت والارض النامية بالخارج
 تحقيا او تقديرية والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة

يموت بمعنى مصالحة فاداوله

الى الاسباب للايمان بهذا شروع في عهد المسبب الى قوله والمعاملة على طريقتي
 اللث والشرع يعني سبب وجوب الايمان بالانه حدوث العالم لانه يدل على الصفة
 وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي عنه البعثة تدل على البعير واثار المشي تدل
 على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اثنا يدلان على الصانع العليم الخبير
 والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى
 في حقنا الوقت ولهذا يضاف كصلوة اليه ويقال صلوة الفجر وكحوا والركوة
 يعني سبب وجوب الركوة ملك المال وهو التصاب المعنى الثامي الزايد على قدر
 الحاجة واليوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل اضافة الصوم اليه
 وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن محله الصوم بقوله فالا ان يشرع
 وكلا واشهر لوانه الايام محال الصوم وصدره الفطر اي سبب وجوبها على المسلم
 الراس الذي يموت اي يقوم بكفايته ويكفي عليه واطرافها الى الفطر مجاز لانه منظرها
 والنج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافة اليه والعشرة يعني سبب وجوب
 العشرة الارض النامية بالخارج تحقيا اي الارض التي فيها شئ من الزرع حقيقة
 حتى لا يجب اذا اضطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه ويقال عشرة الارض ويكرره
 الوجوب بتكرره الثناء والخارج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية
 بالثناء التقديرية بالتكتم من الزراعة وعدم رزقها والطهارة اي سبب
 وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انما لا يجب الا على حدث
 والمعاملة اي سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بالتعاطي اي سببها
 توقف بقاء العالم المقدر بتقديره الى يوم القيمة على تعامل الناس بعضهم
 على تعاطيها

بعده تقع يعني دونه
 بوجه

يعني بربها ملك اوله واوله وكي
 وتبين انكره والى حواوله

بعض الأشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم بقاء الانسان وبقاؤه
 يكون بالتنازل لارواح وهو يحصل المال وهو بالمعامل واسباب العقوبات
 واحمد قيل من قبل قيل عطف البيا لان العقوبات من الحدود ولكن الاوان بقا
 هو من قبل قوله تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القضا
 والجزية وغيرها عقوبات وليست بحدود والكفارات ما نسبت الى العقوبات و
 الكفارات اليه من قبل العهد لا هو سبب القصاص وزنا اي سبب الزنا كمن
 وسبب جلد الماي زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر داير بين
 الخطر والاباحة اي يكون مباحا وجه مخطور اذ وجه اخر يعني الكفارات دائرة
 بين العقوبة والعبادة اما معنى العبادة فلا انها تؤدي بالصوم ويشترط بشرها و
 فوض ادائها اليه من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلا انها لم تجب ابتداء بل وجبت
 جزاء عن ارتكاب المخطور فوجب ان يكون سببها داير بين الخطر والاباحة ليكون
 معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى معنى الخطر كلف
 خطأ فانه من حيث الصورة رضى الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
 هو مخطور لانه اذا امتنا والافطار بعد اف رمضنا ثم انه مباح من حيث انه يلائ
 ما هو مملوك له ومخطور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة و
 انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي
 الحكم بالسبب لان الامس فضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء المضاف اليه
 سببا له اي للمضاف وطائفة كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو
 يحصل بالاضافة بافض الاشياء بالحكم وهو سبب وانما يضاف الى الشرط مجازا

لان

لان اتصال الحكم بالنسب اتصال بثبوت واتصاله بالشرط اتصال بمجاورة فلا
 شك ان اتصاله بالنسب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدق
 الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الدرس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
 شرطان للوجوب هذا الذي ذكره من بيان السبب طريقة المتأخرين واما المنتقدون
 من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا شكر المرافاة لا بما وجب
 شكر النعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلوة ووجبت شكر النعمة الاعضا
 السليمة والصوم ووجبت شكر النعمة اقتضاء الشهوات والزكوة ووجبت شكر
 النعمة المال واتج وجب شكر النعمة البيت **باب** في اقسام السنة لما فرغ
 عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية ومعنى تطلق على
 قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكوت عند امر يعاين وطريقة الصحابة واخذت
 والخبر مختصا بالقول فلما قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاسم
 الذي سبق ذكره عام كالحق والعام وغيرهما الى قوله واما الثانية باقتضاء النص
 ثابتة في السنة وهذا الباب ليس ما يختص به السنن من اجاب عن سؤال مقدم
 وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادة
 فلما ذكرت السنة في باب ع حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك
 الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما يخص بالسنن وعقد
 الباب لبيان اربعة اقسام عرف بالاسم **الاول** في كيفية الاتصال ببيان
 رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة
 كالمؤاتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يخصي عددهم ولا يتوهم توأمتهم على الكذب

مطلب في اقسام السنة

ليس بشرط ان اهل الجاهل لو اخرجوا
بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم

وهذا شرط متفق عليه وكون عدد غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه
محصى ويدوم هذا الخد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق
عليه وخالفه اخصاص كالمشهور عنده من المتواتر فيكون آخذه كأوله وأوله
كآخذه وأوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في
الكثرة وههنا شرط آخر وهو ان يكون عالما ما اخبروا علما يستند اليه حسن
لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا و
شرط في الاسلام العدالة والاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند
العامة ليس بشرط ان اهل قسطنطينة لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان
كانوا كفارا اعلم ان المض عرفت المتواتر بما هو شرط في الخبرين وهو متواتر
ولعله انما رضى بذلك كونه غرضه تمييز وهذا المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون
بانه خبر جماعي يعينه بنفس العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعي افا العلم بالقرآن
الزيادة عن الخبر كشيء ايجاب والتفخيخ في الخبر محبوت والده فان قلت ان قوله
العدول الى لفظ السنة انما كان ليحمل الافعال في لايضح اثبات الاقسام الاربعة
فيها ويمكن ان يقال ان الارادة الستة في قوله ما يكتفي به السن احدث بطريق
ذكر الكل وارادة اخرج كتنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشارحين
لو قال كالتقارن لكان اوله لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لان قوله
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقده فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اي كما يوجب الحسن وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طائفة يعني
علم اربح جانب الصدق ونظمين اليه القلوب ولكنه لا يفي توضح الكذب وهذا

القول

القول بطان الانبياء ومخبراتهم تثبت بالتواتر في لا يثبت بنفوسهم وهذا
كفر علماء زنا قال في الاسلام في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة بنبذة ببقية
ومن البين لكل عاقل ان علم بوجود ملكه ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه ببعثه
تلك الاستدلالا والتشكيك بالدليل اخفى مع وجود الدليل الظاهر غير جابر
فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات باطلة اعلم ان
اضافة العلم اليه اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل ذلك في العطف
او يكون انضاما لانه شبهة صورة اي من حيث الخارج لانه حيث الاعتقاد لا
كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاجاد في الاسل اي في القرن
الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقده قوم لا يتوهم لو اطعمهم على الكذب
وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار بالاشارة
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عادة اخبار الاحاد اشهرت
في هذه القرون ولا يسم مشهورة وانه يوجب علم طائفة وانه دون المتواتر فوق
خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب قال اخصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الالة لا تلقى بالقبول مع
عد التهم وتصلبهم في الدين كانه كالمستواتر والصحح انه يفضل جاحده ولا يكفر لان
المتواتر بخروج روايته عن العدة ابتداء وانتهاء صلا بمنزلة السمع عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم كفر بخلاف المشهور لان تكذيب تخليقة
جماعة العلماء وهي ليست بكفر او يكون انضاما لانه شبهة صورة ومعنى اما صورة
فلان انضاما بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الالة ما تلقى بالقبول

كخبير الواحد وهو كل خبر يروي الواحد أو الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه أي في خبر الواحد بعد أن يكون دون مئتين مشهور والمتواتر أو اثنا عشر من الواحد والاثنين بالذكر مع أن ما بعده كان مغنيا عنه رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنان دون الواحد لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل خبر ذي اليمين وحده حتى سئل أبابكر وعمر رضي الله عنهما فقالا مثل قول ذي اليمين فقبل وأجيب بأخبر ذي اليمين خبر واحد فينا علم به البلوى وغيره من الصحابة كما أنه بالتمكيد للنبى عليه الصلوة والسلام فظن النبي صلى الله عليه وسلم أنه غلط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وإنه يوجب العلم دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلا تقر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون أوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الأئمة وهو أخبار المخوف من عند الأئمة إليهم والثلاثة فرقة وطائفة منها أما واحد أو اثنان وهذا يوجب العمل بخبر الواحد أو الاثنين وإذا أوجب طائفة وجب مطلقا إذا قابل بالفصل والسنة وهو ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية وإلا صدقة وبعث عليا ومعاذ إلى اليمن ووجه الكلبى إلى قبضة كلبا به يدعو إلى السلام فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لاعتبرهم فإن قلت هذا الذي رويته يثبت قبول أخبار الأئمة فكيف جعلته أصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما روي في الأئمة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في مثبت قبول خبر الواحد والجماع وهو أن الصحابة عملوا بالأقوال وأجروا بها ما احتج أبو بكر رضي الله عنه على الأنصار بقوله عليه الصلوة والسلام الآية من قرئش فقبلوه من غير أنكار فاعلى هذا جرت سنة

مزا خبر الأئمة

الناهي

الناس بغير واجمعي قبول خبر الواحد في أمور الدين مثل الأخبار بظاهرة الماء نجاسة والمعقول وهو أن التواتر لا يوجد في كل حادثة فلو روي خبر الواحد لتعطلت الأحكام وقيل لا عمل إلا بالعلم وهو مذهب أصل الحديث منهم أحمد بن حنبل بالنقل وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما ليس لك به علم فلا يوجب خبر الواحد العمل لأنه لا يوجب العلم أو يوجب العلم لا انتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا عمل إلا بالعلم يعني إذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفى اللازم وهو العمل ولثبتوا اللازم هذا تعليل لقوله لا يوجب العلم أي لما ثبت اللازم وهو العمل باجماع الصحابة ثبت اللازم وهو العلم لا منتفاء كحقق اللازم بدون اللازم وأجواب عن الآية لا ثم إن المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباع فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من أصول الدين وفروعه والراوى أن عرف بالفقه والتقديم في الاجتهاد كالحلفاء الراشدين والعباد جمع عبد لأن من العرب من يقول في عبد عبدك وفي زيد زيدك أوجب عبد وضعا كالتسليم للمرأة كذا في الألفيد وهم عبد الله أبو شعور وعبد بن عباس وعبد بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم ثم أشهر بالفقه كإبي موسى الأشعري كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لما لك فانه فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روى أن ابن عباس رضي الله عنهما لما سمع أبا هريرة رضي الله عنه يروي ما حصل جنازة فليست وضاد قال أليز منا الوضوء من حصل عبد ابن بابيه ولنا أن الخبر يقين باصلا لأنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا الوارد تغت الشبهة كانه حجة قطعاً والقياس محتمل باصلا ووضعه

في مثبت

اذ كل وصف يحتمل ان يكون علة فلان الاخذ بالبس في اصله شبهة اولي
 وروى ان عمر رضي الله عنه ترك رأيي في الجنين بحديث الغرة في الجنين
 قال صاحب القواطع الشافعي حكى عن مالك رضي الله عنه ان جبر الواحد اذا خالف
 القياس لا يقبل وهذا القول باطلا في قبيح وانا اجعل منتهى غرضي هذا
 القول وليس يدرى بثبوت منه وان عرفت الراوي بالعدالة دون الفقه
 اى يكون قليل الفقه كاشس وابي هيرة وسلمى وبلال وغيرهم رضوان الله
 عليهم فمن اشترى بالصحة مع رسول الله لم يكن من اهل الاجتهاد ان وفاء
 حديثه القياس عمل وان خالف لم يترك الحديث الا بالضرورة بمعنى الا
 بسبب ضرورة الشد أو باب الرأي في ترك ويعمل بالقياس بانه ان خط
 حديث النبي ثم عظيم الخطر وقد كان النقل المعنى مستغنيا فيهم والتاقل انما ينقل
 نقله بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يغتو بعض الادفد خل
 شبهة زائدة يكلو القياس عنها فيحتاج في مثل فيترك الحديث لضرورة اسداد
 باب الرأي لانه اذا استدباب الرأي من كل وجه صارنا سنى للكتاب وهو قوتى
 فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو
 حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه كما سجد ومعارضاً للاجماع فان الامة قد اجتمعت على حجية
 حديث المصنف وهو ما روى ابو حنيفة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنصروا البلى
 والغنم للبيع فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رخصتها
 امسكها وان سخطها ردها وصاعاً من تمر النصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
 اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غيرة اللبن فانه

مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما لم يشر به بالمثل وفيما لا يشر به
 بالقيمة بالاجماع فاجاب التمر ليس منهما ومن حيث ان المضارة ان كانت في ضمان
 المشتري فوجب ان يكون التفع له ولا يرد عيونه ومن حيث انه قوت القليل
 والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المضارة فذهب مالك والشافعي
 رحمهما الله الى انه يرد لها ويرد معها صاعاً ان كان اللبن صالحاً عملاً بهذا الحديث
 وذهب ابن ابي ليلى وابي يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس
 له ان يرد لها ولكنه يرجع الى البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن اعلم ان لم
 اشترط فقه الراوي لمقدم الجبر على القياس فذهب عيسى بن ابيان واختان
 القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المضارة وتابعة اكثر المتأخرين واما عند اكثرهم
 ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على
 القياس اذ لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما
 ثبت عدالة موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غير كفيه على وجه لا يتغير
 المعنى واليه مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قيل عمر رضي الله عنه حديث حماد بن ابي
 معاذ لم يكن فقيراً في الجنين وقضى به وان كان مخالفاً للقياس لان الجنين ان كان
 حياً وجبت الرية وان كان ميتاً لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المضارة بانه انما لم
 يعملوا لمخالفة الكتاب وهو قول من فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمنع ان
 اباحه لم يكن نصيراً لانه يقتضي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يقتضي في ذلك
 الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علمتم خبر القرقرية على مخالفة القياس مع ان
 راوية معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى خبر القرقرية غيره مثل جابر

واش رضي الله عنهما وغيرهما وعمل بكثير من القضايا والتابعين ولهذا قدم على
القياس وان كان الراوي مجهولاً في رواية الحديث بان لم يعرف الاجتهاد او
حديثه ولا يعرف عدالة ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كواحدة
بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او خلفوا فيه
اي في قول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيا روى ان
ابن مسعود روى انه عن سئل عمر بن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر حتى مات عنها
فاجتهد شهراً فقال اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل
بن سنان وقال شهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروج بنت واسم
مثل قضائك فتسأ ابن مسعود سروراً لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاً
رسولاً صلى الله عليه وسلم ورده عن رضي الله عنه فقال ما نضع بقول اعرابي بوال علي عقيبته
وقال حسبها الميراث ولا مهر لخالفة رأيه وهو ان المعقود عليه عاد سالماً اليها
فلا يستوجب بمقابله عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر وجعل على رضى
عنه القياس اولى من رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث علماً وان كان الثقات مع
الفقهاء المشهورين كعليه ومسروق واخس البصري لما روي عنه صار كالعدل لانا
لا نعرف عدالة من لا نشاهده الا بتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس لانه
المثل لما كان واجباً بالعقد وجب ان يؤكد الموت كالمسمى او سكواً عن الطعن
ما بلغهم رواية لان سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث
المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرده بعد ما ظهر حديثه كان مستنكراً لان اصل
الحديث والفقهاء لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس رضي

بهره

رضي الله

رضيه الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثاً ولم يقض لها النكاح فسلمت النفقة و
السكنى ورده عمر رضي الله عنه وقال لا تدع كتاب ربتها سنة نبينا بقول امرأة
لا ندرى اصدقت ام كذبت قال عيسى ابن ابان اراد بقول كتاب ربتها سنة
نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المادعين النص للنكاح النص وروى السنة
وهو القياس على الحابل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقاً وكذا الحابل المبتوتة عن
طلاق رجعي كجامع الاحتباس والنفقة جازد الاحتباس ولغايل ان يقول النكاح
الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن طلاق
رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي انه اراد بالكتاب قوله لا تحرجوه من
بيوتهم وبالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
لها النفقة والسكنى ورده عن رضي الله عنه كان يحضر من القضايا رضي الله عنه ولم ينكر
ذلك اصدقت ان هذا الحديث مشر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف
ولم يقابل برده ولا قبول يجوز العمل به اذ لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق
القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فما فائدة جواز العمل به
قلت فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم
لكونه مضافاً الى الحديث وانما جعل الخبر حجة بشرط في الراوي وطريقه ربعة
المعقل وهو نور في بدن الادنى وقيل في الرأس وقيل في القلب يعني به
اي بذلك النور طريق نبته به اجازة ويجوز قائم مقام الفاعل وضمير راجع
الطريق وجملة صفة طريق منه حيث يشهد اليه ضمير راجع الى حيث وهو بمنزلة الحامل

ذكرت انجاس يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل حيث ينتهي اليه ذلك انجاس
وعن هذا قبل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيسبب أي يظفر المطلوب للقلب
فيذكره أي المطلوب القلب بتأمله يتوحيق انه نوع مثلاً اذا نظر الانسان الى
بناء ربيع يدرك بنور العقل ان له بانيًا لا محالة ذا قدرة وحيوة وعلم من
الاصناف التي لا بد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب
بعد بداية المعقولات كما اذا استدلنا من وجود العالم ان له صانعاً عالمياً فقد نطلب
بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره ^{في نفسه} ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية
المعقولات بمرتبته او مراتب لا يمنع كون البداية في انتهاء الحس وان كان
في اشارة مستغنية عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه ذلك
انجاس لانه عن ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات
واجواب هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما لا
يبدأ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فان يقال العقل قوة
نفسانية يدرك بها الاشياء عقايب الامور والشرط الكامل منه أي العقل
وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرًا حقيقياً اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من
غير آفة مقام كمال العقل تيسيراً للعباد دون الفاسد منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم
اصلاً في التصرف في امور انفسهم لنقص عقولهم فغنى امر الدين اولى بهذا اذا كان
السمع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السمع قبل البلوغ والرواية بعد فيقبل
قول الصبي اذا خلل في تحمله لكونه ممبهاً ولا في رواية لكونه عاقلًا فان قلت

العبد يقبل رواية وان لم يفوض اموره قلت ذلك لحيث لا نقص في العقل
والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح اصطلح الشرع ما ذكره المحقق رحمه الله
سماع الكلام كما يحق سماع الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل الضبط
على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعاً مثل سماع شيء يجب
ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغوياً كان او شرعياً كان يعلم
ان حرمه القضاء في قوله لم لا يعرض القاض وهو غصب لشغل القلب لانه اذا لم
يفهم معناه لم يكن سماعاً مطلقاً بل هو سماع الصوت والباء في معناه بمعنى مع
ثم حفظه بئذ لاجموده مصدر بمعنى الجهد كالميسور بمعنى اليسر والمعنى بئذ
قدرته ويجوز ان يكون بمعنى الفعول على معنى بئذ المقدور في الشئ في الضبط و
التصريح له راجع للسمع او المسموع ثم الثبات عليه اي على اخفظ بما حفظه
حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبها وقريبة هذا لانه والباء فيه بمعنى مع على
الظن متعلق بمحذوف حال اي مستقراً ثباتاً على اساءة الظن بنفسه بان لا
يعتمد على نفسه اي لا انشئ بل يعترف انه اذا تركته نسبة اذ الحزم سوء الظن
بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان ابن مسعود رضي الله
عنه كان اذا روى حديثاً اخذه اليه وجعلت فرايضه يرتعد باعتبار سوء الظن
بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرفاً في
النقل فكيف صح نقل القرآن منه لا يفهم معناه كالتصديق قلت نقل القرآن لم يثبت
في الاصل الا بائنة المهدي خيرة الوري وطم نقلوه بعد الضبط التام ولان نظم القرآن
معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيرها فاعتبر في نفسه نظمه ومعناه ^{بني} في

عليه واما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون
عن التوريف لان الله تعالى وعد حفظه عن تحريف المبطلين بقوله انا نحن نزلنا
الذكر واتنا له حافظون فجاز فيه النقل منه كان حافظا ضابطا لظاهره وان كان
لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في الشريعة والدين وضد ما الفسوق
والمعصية هنا كماله اى كمال العدل وهو رجمان جهة الدين والعقل على طريق الحق
والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اضر على صغيرة سقطت عدالة الله في ذلك لا صار
لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا يبطل عدالة الله لان التحرز عن جميع
الصغائر مستقدر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد باب الرواية روى ابي
عمر رضى عنه ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكباير سبع الشكر بالله تعالى وقتل
النفس المؤمنة وقتل المحصنة والفرار عن الرخف واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اى الظلم في البيت الحرام وروى ابو هريرة
مع ذلك اكل الربوا وعن عتي رضى عنه اضاف اليه السرقة وشرب الخمر وكون
القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها محلاة على
الاستقامة ويترجأ انه عن غير ظاهر او بهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا
الظاهر يعارض ظاهره مثله وهو هو النفس فانه اصل مثل العقل اذ لا داع الى
العمل بخلاف العقل والشرع فلان عدل الله وجه دون وجه فتد الصدق في خبره
من غير رجحان فنشطنا كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين
والكافر يسعي في محله فلا يقبل قوله الاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت
بشهود بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه في غير ان يوجد منه الاقرار

وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو
التصديق اختلف في ان المعصية في الايمان هو التصديق للمنطق الذي هو الادعاء
او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخير اختيارا
لان الادعاء قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون
مؤمناً حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال الله تعالى في حق بعض الكفرة يعرفون
كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الادعاء لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون
كفره باعتبار جهوده بالنسبة وغير ذلك من امارات الاشكار فانا اذا قطعنا لام
النظر عن قول الناس لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والادعاء به
فان قلت فيكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف
يصح الامر بالايان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل
تلك الكيفيات بنسبة المقدمات كما يوضح الامر بالعلم واليقين والافرار
بالله تعالى كما هو واقع باسمائه الملائكة الاسم ما يدل على الذات مع الصفة كالرحمن
والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامها في الاقتدار
بها وشرايعها وهي اعظم من الاحكام فيكون تعيها بعد التحصيل والشرط فيه البيان
اجالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته وهو ان يعرف بهذه الاشياء او
بشيء من وجه الاجمال بان يعرف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالماً
بحقيقة ما ذكر لان حفظ اللفظة غير معرفة المعنى بل لابد من الوصف على التفصيل
وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحكمة قال في الجامع الكبير اذا بلغت

الآية فاستوصيت الاسلام فلم تصف فانما تبين من زوجهما وقد كنا حكمنا
 بصحة التلخيص بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث لم تحسن بان تصف بمجمل
 ذلك ردة منها وقلنا هذه الاشرط تؤدي الى الخرج لان اكثر اخلايق لا يقدر
 على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بذكر المجمل حيث جاء
 اعراجه الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال انما رايت الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله
 وان محمد عبده ورسوله قال نعم قال يا بلال اذنه في الناس ان يصوموا غدا
 ويكفوا الايمان على الاجمال حيث سئله جبرائيل ثم قال منصور القاعاني شارح
 المعنى رحمه الله قلت وفيه نظر لا تفان المتكلمين على ان اثبات الصفات مما لا
 يتعلق به انما وكفر وقوله باسمايه ينافي ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي
 ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الروي لا يقبل خبر الكافر والفاقد لعدم العدالة والضمي
 والمعوق لعدم كمال العقل والذي اشترت عقلته لعدم الضبط وان وافق القياس
 وجعل خبر الاغمي والمحدود في القذف والمراة والعبد لوجود شرائط الاربعة ولكن
 لم يقبل شهادتهم لانه الشهادة توقفت معان اخر اما الاغمي فلان الشرط في الشهادة
 الاشارة والتمييز الى المشهود به وهذا لا يحصل بالاغمي واما العبد والمراة فلان الشرط
 في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق ينعدم الولاية وبالاتوة تنقضي واما الم
 المحدود في القذف فلان ردها دونه تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر
 المذهب المحدود في القذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا الثاني من الفسوق
 والكذب يقبل رواية الا ان الثاني من الكذب مستعد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
 لا يقبل رواية ابد كذا في كتاب معرفة انواع الحديث **والثاني** اي القسم الثاني من

١٥ من الاقسام الاربعة المختصة بالسنة في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن
 اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام
 الاول انه ان كان من النبي صلى الله عليه وسلم يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع
 لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الضحية ظاهر او ضم السماع من النبي صلى الله عليه وسلم
 اربع يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم والصلوة و
 السلام وان بينهم وبينه رهلا وان كان من القرن الثاني والثالث هذا القسم
 الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك ينبغي
 يكون حجة عندنا وما كتب وعند الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد بآية او سنة
 مشروقة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او
 اشتهرت في ارساله عدلان بشرط ان يكون شيخا لها فمخاض او ثبت انشا
 بوجه اخر بان اسنده غير مرسل او اسنده مرسل اخرى قال الشافعي محتجا
 بان الجهل بذات الروي يستلزم الجهل بصفاته والجهل بالصفة وحدها مانع
 فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان الضحية
 اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من
 احداث الصحابة مع انهم لم يسمعو كل حديث من النبي صلى الله عليه وسلم قال الغزالي
 ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يرو من احد البخار او تخلص بانهم رووا
 بواسطة اولادهم قلت لا خلاف في سبيل الصحابة وليس كل منا الا ان فيها
 قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين لانه عدالتهم ثبت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم

فان قلت لانهم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المسئلة
 لم يانم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
 الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من
 لو اسندوا غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به
 الكذب على رسول الله عليه الصلوة والسلام اولي الراوي اذا عرفت عدالة
 سقط عنه الشامع النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل
 ما لم يبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن مني قلت قال رسول الله وم سمعت
 من سبعين او اكثر وكجمل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسل
 العدل من الاثمة دليل تعديل وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل من كل
 عصر غير قرن الثاني والثالث كذلك عند الكرخ يعني حجة لان عدلة القول في
 القرون الثالث مع العدالة والضبط فمها وجدنا قبلنا خلافا لابن ابيان في الزمان
 زمان الفسوق ونشؤ الكذب فلا بد من البيا والذر ارسا من وجه واستند من وجه
 مقبول عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان لا يرسل ساكت عن
 حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق كحديث لا تحتاج
 الابولي رواه اسير ايل بن يونس مسندا وشعبة مسكنا وقال بعض لا يقبل
 لان سكوت الراوي عنه ذكر الراوي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة
 التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح وانما الباطل فان كان الانقطاع
 لنقص في الناقل لغوات بعض شرايطه من العدالة والسلام والضبط والعقل
 فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان مخالف الكتاب

كقوله

كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله فافروا ما
 تيسر من القرآن او السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس في
 ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بين يديه وبين فانه مخالف للحديث المشهور وهو
 قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب اي مخالف احاديثه بان ورد
 فيها اشهر من احاديثه وعم به البلوي كما روى ابو حنيفة رضي الله عنه انه وم كان
 يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لا شذ مع اشهر احاديثه لم يعجل به
 لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشهر النقل
 عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الاثمة من الصدر الاول الرضائي
 مثاله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال استغوا في مال البنا من غير ثا كله الصدقة فانه
 الصمابة اختلفوا في وجوب الزكاة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
 فدل على انه غير ثابت وما اول تأويله اما المراد بالصدقة النفقة كما قال وم نفقة
 المراد بصدقة كان مرووا منقطعا ايضا اي كاذبا كان الانقطاع بالنقصان
 في الناقل **والثالث** اي القسم الثالث من الانقسام المحتصة بالنسبة في بيان
 محل الجرح الذي جعل الجرح فيه حجة للوصول صفة محل فان كان المحل اي محل الجرح من
 حقوق الله تعالى وهو ما يخص حقا لله تعالى من شرايعه وهو نوعان الاول ما ليس
 بعقوبة كالصلوة وغيره يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصمابة
 علموا باخبار الاحاد وعملوا بخبر عايشة في النقاء اخناتين وشرط بعضهم العدد
 اسند لا لان النبي وم لم يقبل خبر ذي البدين حتى يشهد له غيره قلنا عدم
 اعتباره لقيام التهمة لانه الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام

خلافاً للكرخي في العقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو
القسم الثاني من حقوق الله قال أبو يوسف في الأمالي وهو مختار الجصاص يجوز
لأن جانب الصدق مرجح في رواية العدل ويثبت به الحدود ولا يلتفت إلى
احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت إلى احتمال الكذب فيها
وجه قول الكرخي أن خبر الواحد في القسالة بالرسول صلعم شبهة والحدود تندرج
بالتبنيات وأما اثباتها بالبينات يجوز بالنص على خلاف القياس وهو قوله تعالى
فاستشهدوا عليهم أربعة منكم وإن كان المحل من حقوق العباد وهذا هو القسم
الثالث من أقسام محل الخبر مما فيه الزام محض كالبيع والاشترية والاملاك
المسند بشرط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والسلام إذا كان المشهود
عليه مسلماً وكونه غير محدود في القذف ولا يخبر بشهادة متعمداً ولا بدفع به مغرماً و
غير ما مع العدد في موضع يطلق عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلق عليه الرجال فان
العدد والذكورة ليس بشرط فيه كالبهارة وعيوب النساء ولغظ الشهادة والولاية
أي الحرية وإن كان المحل لا الزام فيه أصلاً هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد
كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا والشركات يثبت بأخبار الواحد
بشرط التمييز دون العدالة يعني بشرط أن يكون المخبر مميزاً صيغاً كان أو بالغاً كافراً
كافاً أو مسلماً حتى إذا أخبره كافر أو صبي أن فلاناً وكله فوقع في قلبه صدق يجوز
أن يشتغل بالتصرف بناءً على خبره لعموم الضرورة لأن الناس لا يجد العدل الحر
البالغ في كل زمان أو مكان ليس ببعيد إلى وكيله ولو بشرط فيه سائر الشروط لم
لغظت المصالح ولا الخبر غير ملزم لأن الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام

عليه في ذلك فإذا لم يوجد الزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الزام من العدل والعدالة
ولأن النبي صلعم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وإن كان فيه الزام من وجه
دون وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كقول الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام من وجه لأن الوكيل إذا غل يفتقر الشراء عليه ويترك العهدة وإذا
حجر العبد يخرج بقرقانة من الضيق إلى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لأنه يشبه سباً
المعاملات لأنه كلاً من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالغزل والجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن بشرط فيه إحدى شرطتي الشهادة من العدد والعدالة
معاً عند أبي حنيفة ثم شبه الزام بوجوب شرط العدد والعدالة معاً
وشبه المعاملات بوجوب سقوطها فشرطنا أحدهما واستقطنا الآخر فثبت
للمشترطين حفظهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والغزل بخبر كل مميز لأن
هذا القسم من باب معاملتنا ما خلا الاخبار بالشرائع فوجب أن لا يتوقف على
شرائط الشهادة لأن الناس في باب المعاملات ضرورة توكيداً أو غلاً
فلو شرطت العدالة لضاع الأمر على الناس وأما الاخبار بالشرائع وأن لم
يكن من المعاملات فقد اتفق بها لأن الضرورة قد تحققت في حقه هذا إذا كان
الخبر فضولياً وإن كان وكيلاً أو رسولاً من الموكل أو المولى بأن قال وكلتك بأ
تجبر فلاناً بالغزل أو الحجر أو أرسلتك إلى فلان لئبلغ عني هذا الخبر لم يشترط
العدالة اتفاقاً لأن عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمولى **والرابع** أي
القسم الرابع من الأقسام المختصة بالسفوف في بيان نفس الخبر وهو أربعة أقسام
تقسم كبط العلم كصدق أي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لأنه ثبت بأ

بالله ليس القاطع عصمتهم من الكذب وحكم وجوب الاعتقاد بقوله تعالى
فما آتاكم الرسول فخذوه وقسم كبط العلم بكذب كدعوى فرعون الربوبية كقناع
آيات الحدوث فيه وتسم كتملها على السواء كجبر الفاسق فان خبره كجمل الضم
باعتبار دينه وعقله وكجمل الكذب باعتبار فسقه وحكم التوقف فيه لاستواء
الجانبيين فيلزم وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا و قسم يخرج احد
احتمالية على الآخر كجبر العدل للمبني على الرواية المقصود منها هذا
النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وذلك اما ان يكون غزمية
اي صيد وهو على اربعة اقسام فسمان منها في غاية الغزمية وهو ما يكون من
جنس الاستماع بان تقرأ على الحديث من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول
له مستقرا اهو كما قرأت عليك وهو يقول نعم او يقرأ الحديث عليك من كتاب
او حفظ وانت تسمعه قال في الحاشية البيهقي قال ابو جهمان سواء والاول احوط
لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشده غناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والحديث
عامل لغيره او يكتب الحديث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم
معروف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فدان بن فدان الى فدان بن فدان ثم يبتداء
بالسمية ثم بالتشاهد وذكر فيه حديث فدان بن فدان الى آخره الى ان قال عن النبي
صلعم وينكر من الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتاب هذا وهذا فخذت به عن
بهذا الاسناد فهذا الى الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه
اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول الحديث للرسول
بلغني عن فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان وينكر اسناده فاذا بلغ

رسالة في هذه فائدة عن هذا الاسناد فيكونان حديثين اذا ثبتنا بالحجة اي
بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضى هذا اشارة
الى القسمين الاخيرين وطمان باب الغزمية ايضا ولكن على سبيل الاختلاف فها
لها سبب الرخصة وطمان الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني
من طرف السماع وهو الذي لا يستماع فيه كالا جازة وطمان ان يقول الحديث
لغيره اجرت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذي حدثني به فلان او جميع
مسموعاته الذي كان عندك ويثبت اسناده والمناولة وهو ان يعطى الشيخ
كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخ فلان فقد
اجرت لك ان تروى عنى هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة
بدون الاجازة غير معتبرة والاجازة بدو المناولة معتبرة وكجواز الاجازة لمعدوم
كقوله اجرت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا والمجاز له ان كان عالما به اي بما في
الكتاب الذي اجاز به رواية بقرينة الاجازة والآي وان لم يكن المجاز له عالما بما
في الكتب فلان اي لا يصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان يقول اجرت
لك مجازاتي الصحيح انه جائز والا حوط ان يقول المجاز له اخبرني او اجازني و
لا يقول حدثني لان ذلك مختص بالسمع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف
الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والغزمية
فيه ان يحفظ المسموع في وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد على الكتاب
فان نظره في وقت ادائه مسموعا صار كانه حفظه في وقت السماع الى وقت الاداء
لان التذكير بمبتهل الحفظ ان يكون جهة سواء كان خطا او خطا غير خطا والآي وان لم

بَيِّنَةُ الْمَطْشِبَاءِ فَيَايَ فَلَا تَحُلْ لِرَوَايَةِ عِنْدَ أَبِي جَلَدٍ لَاحِظًا وَضَعْتُ لَتَذَكُّرِ الْقَلْبِ
 كَالْمِائَاتِ لِلْعَيْنِ فَلَا عِبْرَةَ لِلْمَرْأَةِ إِذَا لَمْ يَرِ الْإِنْبِيَّ وَجْهَهُ فَكُنْ لَا عِبْرَةَ لِلْكِتَابِ إِذَا لَمْ
 يَتَذَكَّرِ الْقَلْبُ بِهِ عَلَمًا لَاحِظًا بِشَبِّهِ الْمَطْشِبَةِ وَعِنْدَ أَتَى بِجَوْرِ الرِّوَايَةِ وَيَجِبُ
 الْعَمَلُ بِهَا لَاحِظًا الْقَضَايَةَ كَالْوَأَعْلُونَ عَلَى كِتَابِ النَّبِيِّ وَمِنْ غَيْرِهِ أَنْ رَوَى بِأَرْوَى ذَلِكَ
 الْكِتَابِ وَعِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ بِجَوْرِ الْعَمَادَةِ عَلَى الْخَطِّ أَنْ كَانَ فِي يَدِهِ أَوْ فِي يَدِ امْنِيهِ وَلَا يَجُوزُ
 فِي بَدْعِهِ لَاحِظًا لَا يُؤْمَنُ عَنْ التَّغْيِيرِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ بِجَوْرِ الْعَمَلِ بِالْخَطِّ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ فِي يَدِهِ كَلَامٌ
 هَذَا التَّغْيِيرُ غَيْرُ مَعَارِفٍ فَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مُحَمَّدٌ رَحْمَةً تَسِيرُ لِلنَّاسِ وَطَرَفُ الْأَدَاةِ هَذَا
 طَرَفُ الثَّلَاثِ وَالْغَرِيزَةِ فِيهِ أَنْ يُؤَدَّى عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي سَمِعَ بِلَفْظِهِ وَمَعْنَاهُ
 وَالرَّحْمَةُ أَنْ يَنْقَلِبَ بِمَعْنَاهُ بِمَعْنَى يَرَوِيهِ بِلَفْظٍ آخَرَ يُؤَدَّى بِمَعْنَى الْحَدِيثِ قَالَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ
 لَا يَجُوزُ نَقْلُ أَحَدٍ بِمَعْنَاهُ لَاحِظًا عِبْرَةَ الصَّلَاةِ مُخْصِصًا بِجَوَامِعِ الْحُكْمِ سَابِقًا فِي الْفَصَا
 وَفِي النُّقْلِ بِمَعْنَى لَا يُؤْمَنُ مِنَ الزِّيَادَةِ وَالنَّقْصِ وَحُجَّةُ الْعَادَةِ مَا رَوَى أَنَّ الْقَضَايَةَ قَالَ
 يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا سَمِعْتُكَ أَحَدِيثَ وَلَا تَقْدِرُ عَلَى تَأْدِيَةِ كَمَا سَمِعْنَا قَالَ أَمْ إِذَا لَمْ تَكُنْ
 حَرَامًا وَلَمْ تُخَرِّمْ مَوَاحِلًا وَاصْبَتُمْ بِمَعْنَى فَلَا بَأْسَ بِرَوَايَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ وَأَنْتُمْ غَيْرُكُمْ
 كَانُوا يَقُولُونَ عِنْدَ الرِّوَايَةِ قَالَ صَلَّيْتُ كَذَا أَوْ قَرَّبًا مِنْهُ أَوْ خَوْفًا مِنْهُ وَلَمْ يَتَذَكَّرِ عَلَيْهِمْ
 مُنْكَرٌ فَمَا لَأَجْمَاعِهِمْ أَجَوَازُ فَإِنَّ أَحَدِيثَ مُحْكَمًا لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ بِجَوْرِ نَقْلِهِ بِمَعْنَى لَمْ
 بِصِيَرَةٍ أَيْ مَعْرُوفَةٍ فِي وَجْهِ اللَّفْظِ لَاحِظًا بِشَبِّهِ مَعْنَاهُ لَا يَكُنْ فِيهِ الزِّيَادَةُ وَ
 النُّقْصَانُ إِذَا نَقَلْتَهُ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى وَأَنْ كَانَ ظَاهِرًا مَعْلُومًا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ أَيْ غَيْرَ مَعْنَاهُ
 بَلَّغًا كَانَ مَحْتَمِلًا لِلْمَخْصُوصِ وَحَقِيقَةً يَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا يَجُوزُ نَقْلُهُ بِمَعْنَى الْأَلَامِ
 الْمُضْغَبِ الْمُجْتَمِعِ لَاحِظًا بِقَضِيقِ مَا هُوَ إِلَّا دَفِيقُ الْأَمْنِ عَنْ أَكْثَلِ مَعْنَاهُ وَمَا

وَأَشْبَاهُ

كَانَ مِنْ جَوَامِعِ الْحُكْمِ بَلَّغًا يَكُونُ لَفْظُهُ وَجْهًا أَوْ تَحْتَهُ مَعَانٍ كَثِيرَةً أَوْ الْمَشْكُلِ أَوْ
 الْمَشْتَرَكِ أَوْ الْجَمْلِ لَا يَجُوزُ نَقْلُهُ بِمَعْنَى الْحُكْمِ أَيْ لِلْمُجْتَمِعِ وَغَيْرِهِ أَمَّا جَوَامِعُ الْحُكْمِ
 فَلَمَّا رَوَى أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ خُصِّصْتُ بِجَوَامِعِ الْحُكْمِ فَلَا يَقْدِرُ أَحَدٌ بَعْدَهُ عَلَى
 مَا كَانَ مُحْصِيًا بِهِ وَأَمَّا الْمَشْتَرَكُ وَالْمَشْكُلُ فَلَا يَكُونُ إِلَّا بِإِعْرَافِ مَعْنَاهُمَا إِلَّا
 بِتَأْوِيلِ الرَّاوِي وَتَأْوِيلِ الرَّاوِي لَا يَكُونُ حُجَّةً عَنْ غَيْرِهِ كَالْقِيَاسِ وَأَمَّا الْجَمْلُ
 فَلَا يَكُونُ لَاحِظًا عَلَى مَعْنَاهُ وَالْمَرْوِيُّ عَنْ هَذَا الشَّارِعِ إِلَى الطَّعْنِ الَّذِي يُلْجَأُ
 أَحَدِيثَ وَبَيَانِ مَا يَجِبُ مِنْهُ سَقُوطُ الْعَمَلِ بِالْحَدِيثِ وَمَا لَا يُوْجِبُهُ وَالطَّعْنُ
 الَّذِي يُلْجَأُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ قِبَلِ الرَّاوِي أَوْ مِنْ قِبَلِ غَيْرِهِ وَالَّذِي يَكُونُ مِنْ قِبَلِ
 الرَّاوِي إِذَا اشْتَرَكَ الرِّوَايَةَ أَنْكَارُ جُلَيْدٍ بَلَّغًا قَالَ كَذَبْتُ عَلَى أَوْ مَا رَوَيْتُ كَذِبًا
 أَوْ أَنَا لَمْ أَقُولَ بَلَّغًا قَالَ لَا أَذْكُرُ أَنِّي رَوَيْتُ كَذِبًا هَذَا الْحَدِيثُ أَوْ لَا
 اعْرِضْ فِي الْوَجْهِ الْأَوَّلِ سَيَقُطُّ الْعَمَلُ بِخِلَافِهِ لَاحِظًا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَذِبٌ لِلْآخَرِ
 فَلَا يَدْرِي كَذِبٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مَعْنَى وَلَكِنْ لَا يَسْقُطُ بِذَلِكَ عِدَالَتُهُمَا لِلنَّيْقَانِ
 فِي عِدَالَتِهِمَا وَوَقَعَ الشَّكُّ فِي زَوَالِهَا وَأَمَّا فِي الْوَجْهِ الثَّانِي فَيَذْهَبُ الْكَرَّخُ وَاحِدٌ مِنْ حُسْنِ
 إِلَيْهِ أَنَّهُ سَيَقُطُّ الْعَمَلُ لَاحِظًا بِكَيْفِ حُجَّةٍ بِإِتِّصَالِهِ بِالرَّسُولِ وَبِأَنَّهُ الرَّاوِي انْقَطَعَ
 الْإِتِّصَالُ وَذَهَبَ الشَّكُّ فِي مَا كُنَّ إِلَيْهِ لَا يَسْقُطُ الْعَمَلُ أَوْ عَمِلَ خِلَافَهُ بَعْدَ الرِّوَايَةِ
 كَمَا رَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّيْتُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّمَا أَمْرٌ زَوْجَتُ بَغِيْرَ أَرْزَنَ
 وَلَبَّيْهَا فَتَكَاهَا بِطَنَمٍ أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَتُ بِنْتِ أَخِيهَا بِلَا أَرْزَنَ وَلَبَّيْهَا
 مَا هُوَ خِلَافٌ بَيِّنٌ أَيْ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ دَرَادُ مِنْ الْخَبَرِ يُوجِبُ سَقُوطَ الْعَمَلِ بِخِلَافِهِ
 أَنْ كَانَ حَقًّا بَلَّغًا خَالَفَ لِلْوُقُوفِ عَلَى نَسْخِ أَوْ أَنْ لَيْسَ بِثَابِتٍ وَهُوَ الظَّاهِرُ مِنْ

عطف على قوله الحديث
فيكون عطف على قوله الحديث

عنه فلو كان العمل خلافه بان خالف بقية المبالاة والتراوان با
الحديث او لغلطه او نسيه فقد سقطت عدالة لانه لم يكن عدلا فان كان العمل
بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ العمل قبل الرواية او بعد لم يكن
جوازا لان الظاهر كان ذلك مذموبا وان ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم
يعرف التاريخ لانه الحديث حجة في العمل فوقع الشك في سقوطه فيجوز على انه
كان قبل الرواية ونقيض الراوي بعض محتملا بان كان اللفظ عاتيا فيجوز عنه
حاض او مشغرا فيجوز على احد معنييه لا يمنع العمل اي بظاهر الحديث لانه ليس
بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان
بالخير ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابواب والتفرق بالاقوال فحمل ابن عمر رضي
عنه عن التفرق بالابواب ولم يعمل تأويله مني مشتركا فعملنا بما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الجنب لانه ترك العمل بالحديث حرام مثل حديث ابن عمر رضي الله عنه انه
صلحهم كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح من مجاهد انه
قال صحبت ابا عبد الله رضي الله عنه عشرين سنة فلم اراه رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك
العمل به دليل على التمسك بعمل الصحابة بخلافه بوجوب الطعن اذا كان الحديث
ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن صامت رضي الله عنه ومالك بن النضر
جاءه ما يؤمر بتغيب عام تمسك بالثقة وجعل التفتي الى موضع مدة السفر من
نام احده ولم يعمل علما ونايه لان عمر رضي الله عنه تقي رجلا فلهي بالروم فارتد فختلف

ان لا ينبغي احدا ابدا فلو كان العمل خلافه لان تركه ففوتنا ان ذلك بطريق السبب
وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان افادته كعدمه فوض الى الائمة ومبني على
الشبهة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديث العنقية
في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري لم يعمل
بحديث العنقية وذلك لا يوجب جوازا لانه من احداث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى والاطعن المبرم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مخرج
ونحوهما من ائمة الحديث لا يخرج الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح
سببا للرجح جازعا بان يراه اركب صغيرة من غير اصرار فلا يترك بالعدالة
الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبرم يكون جوازا لان التعديل المطلق
مقبول فكذلك اجمع المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف
بذكرها والرجح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو مخرج متفق عليه شيئا
لانه لو كان محتملا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وكثير التبدل بمخالف البندوب
لمن يعتقد باحدة من شتى النسخة دون التعقب فيدبه لان الطاعن
لو كان معروفا بالعدالة والتعقب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعقب
حمل عليه حتى لا يقبل الطعن بالعدالة وهو في اللغة كتمان عيب الشبهة
عن المشتري وفي اصطلاح اصطلح الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان
يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال فلان حدثني او قال اخبرني فلان
ولم يقبل عن فلان الصحيح ان هذا ليس كجرح لانه يؤطم بشبهة الاركان وحقبة
الارسال ليس كجرح في شبهة اوله والتلبس وهو ان يذكر الراوي شيئا

بالكنية حتى لا يعرف صيانه كمن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشتركون
غيره او يذكره بصفة ليست بمشهوره وذلك ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والحكيمة وقد يروى عنهما جميعاً هذا
الذي سماه الشيخ تلميساً نوع من التلميس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عند طم
تدليس الشيوخ والنوع الآخر تدليس السناد ورفض الدابة وهو حثها على العذر
فهو لا يصلح جرحاً لان ذلك من اسباب الجهاد والملاح لانه امر ورده الشريعة لان
الشيء صلح كان يمازج ولا يمازج الا حقاً وحادثة السنن وهي الضعف عند النخل
لان كثير من الضعفاء كانوا يروون في حادثة سننهم بشرط الاتقان عند التحمل في
الضعف والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا لا يوجب
جرحاً لان المعتمد هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن اعتياده بالرواية اكثر
من الذي اعتياده كاي بكر رضى عنه فانه لم يكن معتاداً بالرواية واستكثر مسائل
الفقه كما ذكر بعض الحديث في نوع ابي يوسف انه كان اماماً حافظاً الا انه اشتغل
بالفقه وهذا لا يصلح جرحاً لان ذلك دليل الاجتهاد ووقوفه الذين فكيف يصلح
جرحاً **فصل** في دفع التعارض بين الحجج فيما بيننا قديماً لان التعارض بينها
حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك جبره لنا بالتنازع
والمنسوخ اذ لا بد ان يكون النسخ متأخراً فاذا لم يعرف التنازع بين المتقدم
والتأخر يقع التعارض بينها ظاهراً فلا بد من بيان اي من بيان التعارض فركن
المعارضه المار بالركن ما يقوم به المعارضه وهو مجموع اجزاها تقابل الجنتين
على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لاختلاف لاهدتها تأكيد

لقول

لقول على السواء ويمكن ان يكون تلميساً اذ المراد عدم اللزوم في الوصف كجبر الواحد
الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانها مشاوي بالذات
لكن يترجح احدهما بقوة وصف في حكمين متضادتين لان التقابل بين
الحكمين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشروطهما اي شرط المعارضة اتخاذ المحل
لان لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب محل في الزوجه والمحرقة
في امرها والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد خلعها
مع تضاد الحكم من جهة النفي والايجاب فان قلت ان كان للمادة ما ذكر في الركن
فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكن لم يذكر
هناك ركناً بل ركن المعارضة هو تقابل الجنتين على السواء وتضاد الحكمين
شروطاً وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحاجة لا بد ان يكون في شيء فذ
فذكر هناك بالالتزام وصحنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة
ايضاً لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقتين بالنسبة الى شخصين
كالمحل في المنكوحه بالنسبة الى الزوج والمحرقة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس
الاية ومن الشرط ان يكون كل واحد موجباً على وجه يجوز ان يكون ناسئاً للآخر
اذا عرفت التنازع فيجري التعارض بين الآيتين والسنين دون القياسين
وحكمهما اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لانها ساقطنا
لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجج وهي السنة
فان قلت هذا منظر وفيه لجواز المصير عند تعارض الآيتين الى آية اخرى قلت
كلام المص مبتني على عدم جواز التبرجج بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض

الجنتين

يعني كبريت آيت برينه معارض اول
 سنة مائة او مائة سنة
 مثاله قوله تعالى فاقروا باسم ربكم القرآن وقوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا
 فالاول بمجوده بوجوب القراءة على المقتدى والثاني بقى وجوبها اذ كل الماوردا
 في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصير الى الحديث وهو قوله صلعم من كان
 له امام فقرأه الامام قراءة له وبين السنتين المصير الى قول الصحابة عند
 من يوجب تكليد الصحابة او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابة فالمصير الى
 القياس ولا يغيرهم ^{بكم} من كلام فخر الاسلام وشمس الانبياء ان ايها يصار اليه
 اولاً بعد السنة اقوال الصحابة والقياس لانها عطف باو وهو لاصد الامرين
 المذكورين وكلام صاحب التوقيف يوضح بان المصير الى اقوال الصحابة مقدم على
 مثاله ما روى ان النبي صلعم صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجدتين
 وروى عابدين رضي الله عنهما انه صلى الله وسلم صلى ركعتين بركوعين واربع سجدة
 فيتعارض فيصير الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوة وفي التفسير الاكمل اذا
 تعارضت تفيد ابي سعيد البرقي بصار الى اقوال الصحابة مطلقاً اي فيما يدرك
 بالقياس وفيما لا يدرك به وعند الشافعي الى القياس مطلقاً وعند الكوفي انما يتقدم
 قول الصحابة اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول
 الصحابة وعند العجوني المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح هذا بان
 كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضاً يجب تقرير اصول العمل
 بالاسل كما في سور الحار لما تعارضت الدلائل فيه انا تعارض الدلائل فكما روى جابر
 انه صلعم اثنوا بما في فضل الحار قال نعم وروى انس رضي الله عنه انه صلعم نهى عن
 لحوم الحرم الاصلية وقال انها نجس وهذا يدل على نجاسة سورة واما تعارض

يعني بشي اصله اوزن به الباقى انك
 استحقاقه مع اوزنه
 هو

اقوال الصحابة كلما قال ابن عمر رضي الله عنده سور الحار نجس وكان ابن عباس يقول
 الحار يعلف بالثب فصور طاهر واما تعارض القياسين فيه فانه لم يكن الحاق
 بالعرف بعد الضرورة حتى يكون طاهر لان الضرورة في العرف اكثر ولم يكن
 الحاقه بالثب بجامع التولد من اللحم ليكون نجساً لوجود اصل الضرورة في السور
 الثب وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجساً لوجود
 اصل الضرورة في الحار لكونه مربوطاً في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن
 الحاقه بسور الهرة بجامع الطواف ليكون طاهر لان الضرورة في الهرة اكثر
 لدخولها المضاييق التي لا يدخلها الحار وجب تقرير اصول وهو ابقاء مكانه على
 ما كان فقبل ان الماء عرف طاهر في الاصل فلا يتنجس ما كان طاهر ولم يزل
 الحديث للتعارض اي لا يطرأ ما كان نجساً لان الطهارة او النجاسة ثابتة
 بيقين فلا يزل بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير
 الاصول وقد عرف ان الماء طاهر وظهر ان من يعنى كذلك قلت لو بقيت
 فيه صفة الطهارة لزال النجاسة والحديث به ولا يكون هذا تقرير اصول بل
 يكون عملاً باحد الاصلين واحداً لاخر فوجب وقوع الشك في طهاريته
 ليكون عملاً بالاصلين ويسمى سور الحار مشكلاً لهذا اي لتعارض الدليلين
 فان قلت لان تعارض الدليلين اذ المخرج مرجح في الحار فكذلك في سور ولا تعارض
 مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاختياط
 والاختياط في السور في جملة مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا
 نجاسة لوجب التيمم لا غير وان ترك العمل بالاختياط لاحتمال كون السور طهراً

سور الهرة طاهر
 كذا في الطواف

دون التراب لا آن يعني به الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكم مجهول
 لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتقاء
 الثبات عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقط
 بالتعارض ليجب العمل بالحال ثم يسقط القياس بالتعارض اذ ليس بعد
 القياس ليس شرعي يرفع اليه فيضطر الى العمل بالسبب الحال الذي هو ليس
 بدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تعالى
 وكل منهما حجة في حق العمل اجاب مجتهدا واخطا بشرها دة قلبه فان قلت لا
 كان كل من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط كما في ابناء
 ما يقع به التكفير قلت كل منهما حجة في حق العمل لكن كلهما ليس حجة في اصابة الحق
 لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يتبدل عليه ولقلب المؤمن نور يترك به ما
 هو باطن لا دليل عليه قال النبي صلى الله عليه وسلم القوافر ان المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى
 وعند الشافعي يعمل بايهما شاء ولهذا صار له مسئلة قولان او اقوال واما الروايات
 اللتان روينا في ايمنا في مسئلة واحدة فان كانتا في وقتين فاحداهما صحيحة
 والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخرة منها والتخلص عن معارضة عن خروج
 بالاستقراء اما ان يكون من قبل الحجة بان لا تعتمد لا اي لا يستوي كقولنا صلعم
 البينة للمدعى واليمين على من انكر لا يعارض حديث قضاء النبي بشاهد ويمين لا نقا
 المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد ومن قبل الحكم بان يكون احدهما
 حكم الدنيا والاخر حكم العقبي فيكون الثابت باصدهما غير ثابت بالآخر ومن شرط
 المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كما بيني اليمين

وجه جمل
 يعني تعارض ايهما شاء
 حاكمه واجب اوله يكدره

في سورة البقرة واللاية الآية التي في سورة البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم
 لكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب مواخذة بكل ميم مكسوبة بقلب
 اي مقصودة فتحقق مواخذة في الغموس والآية التي في سورة المائدة لا يؤخذكم
 الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق
 المواخذة في الغموس كالايمان عن نوعين منعقدة فيهما مواخذة ولغو لا مواخذة
 فيها فالغموس ليست بمنعقدة فكان لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه و
 ليس في الغموس فائدة اليمين للشروع لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتحقق
 ذلك في الغموس فكان لغوا فتحققت معارضة بين الآيتين في حق الغموس
 فيتلخص عنهما بينا اختلاف الحكم بان يقال المواخذة في آية البقرة مطلقة و
 المطلق ينصرف الى كل فيكون المراد بها المواخذة في الآخرة والمواخذة المنفية
 في المائدة هي المواخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على
 حالة والاخرى على حالة كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
 القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر
 مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يكمل القربان قبل
 الاغتسال فيقع التعارض ظاهر لكنه يرتفع باختلاف الخاليتين بان يحل
 القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيمين والقراءة
 بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيمين ولا يرفع موكره
 بجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت صلوة
 فان قلت قوله تعالى حتى يطهرن في القراءة يتبع ثاب هذا التوفيق لانه يوجب

منه الى

فاذا طهرن

في سورة

الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كازعم ينبغي ان يقرأ في قراءة التحفيف فاذا
 طهرته قلت ظاهر ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة
 لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تع بطهرته في قراءة التحفيف على طهرته لان
 تفعل كجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كبتين بمعنى بان او من قبل
 اختلاف الزمان صريحا لقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
 فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون
 ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما
 في حق اكامل المتوفى عنها زوجها فقال على رضى عنه تعند با بعد الاجل اي با طول العدة
 لان كل آية توجب عدة مع وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود تعند
 بوضع الحمل وقال من شاء باصلته ان سورة النساء القصص وفيها قوله واولات
 الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على رضى
 عنه ولم ينكره عن رضى عنه ثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون
 عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملة بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي
 انما من في الامور التي يتخلص بها عن العارضة اختلاف زمان المجتنبين دلالة
 لاجتماعها كالحاظر والمبني اذا اجتمعنا كروى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل القنب وروى
 انه دم رخص فيه فانما نعلم انها وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبني
 للنسخ لان الاول في الاشياء الابادة فلو جعلنا المبني متاخرا ليزم تكرار النسخ لان
 احاط بكون ناسخا للابادة الاصلية ثم المبني يكون ناسخا للحظر فيزوم التكرار ولو
 جعلنا احاط متاخرا لايضم النسخ واحد فحمل احاط آخرا اولي وفيه بحث اذا ابان

فاطمة بن مخطوط
 ارا الحوام

الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا او النسخ عبارة عن انشاء حكم
 شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصل في تغيير مرتين فيبكر النسخ بهذا
 المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وهو انما ثلثة مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء
 الابادة لقوله تع طهر ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها
 مملوكة لله تع والمعرف في ملك الغير لا يجوز الا بآذنه والثالث التوقف لان
 العقل لا يخطأ في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالابادة او
 الحية وفيه الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة بمباحة ثم
 بعث الانبياء بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى اي محلا بلا شرع في زمان
 قال الله تع وان من امة الا خلا فيها نذيرا وانما قلنا انما مباحة بناء على زمان
 الفترة التي بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام فان الابادة كانت ظاهرة
 في ذلك الزمان لوقوع التوريات في الانجيل والتوريات والزبور ولم يوحى الا على ما
 شئ من الشرايع وظهرت الابادة على معنى عدم العقاب والتمسك اي الذي ثبت
 امر عارضا اوله من الثاني اي الذي يتغير العارض ويتغير الامر الاول عند الكرخي
 ولي سنة سنين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المشيت بخبر عن
 حقيقة والثاني اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يخرج قول كجارج لانه يخبر عن
 حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب كعب بن جهم
 غلب عليه الرأي ففقه على محمد بن الحسن وكان مودة سنة احدى وعشرين ومائتين
 يتعارضان لان ما يستدل به صدق الراوى في المشيت من العدالة موجود في الثاني
 فيتعارضان فيطلب التبريح بوجه آخر والاصل فيه اي الاصل في خبر صحيح المشيت

والعادل

او التناقض لما اختلف على ائمتنا في تعارض المذهب والتناقض في بعض الصور علموا
 بالمذهب وفي بعضها بالتناقض اختلج الى ضابط يتفرع عن ذلك اختلافهم اشار الى
 ذلك بعض بقوله والاصل فيه ان التناقض ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنياً
 على دليل بان يكون له علاقة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون
 مبنياً على دليل بل يكون مبنياً على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مبنياً على حال الى
 يحتمل ان يكون مستقفاً من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنياً على الاستصحاب
 والاول مثل الاثبات كانه الدليل هو كونه لاصورة التناقض فيتعين التعارض والثاني
 لا يعارض الاثبات كانه لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب
 التفتيش عن حال المجبر ان ثبت انه بنى على ظاهر احوال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما
 ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعروفة كانه مثل الاثبات وهذا معنى
 قوله لكنه عرفت ان الراوي اعتمد دليل المعروفة كان مثل الاثبات واكحال
 ان التناقض في اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني
 ما يكون محتملاً وقد علم بالتفتيش عن حال المجبر انه بنى الاخبار به على دليل دال
 عليه والثالث ما لا يكون من جنس ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملاً و
 قد علم بالتفتيش عن احوال المجبر انه بنى الاخبار به على ظاهر احوال فالقسم الاول و
 الثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين يشترط بقوله ان كان من
 جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم الثالث والرابع لا يكون مثل الاثبات بل
 يكون الاثبات راجحاً واليهما اشار بقوله والافدا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله
 ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعروفة فلا يكونان مثل الاثبات فالتناقض في

في حديث بريدة لما قرأ الاصل في كرسائل اجمع فيها المذهب والتناقض وهي ثلثة
 الاول مسئلة خيار العتاق وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوت وزوجها
 حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبداً خلاقاً للتشافعي وهو
 ما روى امرنا اعتقت وزوجها عبداً ما لا يعرف الا بظاهر احوال وهو ان
 العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو ان الاثبات
 ما روى امرنا اعتقت وزوجها حر اخذنا ائمتنا بالمذهب وفي حديث ميمونة
 يعني الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلاقاً للتشافعي وهو ما روى
 ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم وهذا نافي لانه مبيح على
 الامر الاول فانه الاحرام كان ثابتاً قبل التزويج مما يعرف بدليله وهو طهية
 المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي صلى الله عليه وسلم
 تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهذا مثبت لانه يدل على امر عارض
 على الاحرام وهو الحبل وجعل رواية ابن عباس اولي من رواية يزيد بن الاصم
 لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان وائمتنا علموا
 في هذه المسئلة بالتناقض لانه التناقض هو هنا مما يعرف بدليله وهو طهية
 المحرم فعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا التناقض بقصة الراوي وضبطه و
 طهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالتجاسة والحرة فوقع
 التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني
 اذا اخبر مخبر بنجاة الماء والآخر بطهارة او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر
 بنجاسته فالخبر بالطهارة والحل نافي لانه ينفي العارض وينفي الامر الاصل

والجبر بالنجاسة والحرة مثبتة لانه ثبت امر عارضاً والتفني مما يجتمل ان يكون مبنياً
على دليل بان يأخذ الماء من غير جار في اناء ظاهر ولم يغيب عن ذلك الاناء فانه
يكون عارضاً بطهارته بدليل موجب ويجتمل ان يكون مبنياً على ظاهر الحال فان عرف
انه اخبر بناءً على ظاهر الحال لا بعارض قوله قول المشتب فخرج المشتب كما عرف في
الاسل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول المشتب لكون كل واحد
منها مخبراً عن دليل واذا تحقق التعارض بينهما جعل ما هو الاسل وهو الطهارة في
الماء والحل في الطعام لانه الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون محجة يصلح ان يكون حجة
فخرج الثاني بكذا فرة صاحب الكشف وظاهر قول المصنف يدل على انه جعل
الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليل لا مما يجتمل وجعل المخبر الثاني في غيرها معارضاً
للمخبر المشتب مطلقاً والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة
عدد الروايات وبالذكور والحرية اي بكون الروايات وحرية عند العامة وقيل يقع
الترجيح بكثرة الروايات لانه قول الجماعة اقوى في افادة الظن من قول الواحد وللعمامة
ان كثرة الروايات لا يكون دليل القوة مالم يخرج عن خبر الواحد الا يرى ان المناظر
جرت من وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاحاد ولم يرد اشتغالهم بالترجيح بزيادة
عدد الروايات ولا بالذكور ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالتر
جيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة الشريفي الذي يصح عندي ان هذا الترجيح
بكثرة الروايات قول محمد وقد ذكر في السير الكبير اصل العلم ثلث فرق اصل الشك
واصل الجواز واصل العيان فكلما انفتح فيه الفريقان على قول اخذت بذلك
وكيف ما تقر به فروق واحد والصحاح قول العامة لان الحق يجتمل ان يكون مع

بان آخذ الماء

والبعد عن السهو

في شئ منها

القليل

القليل قال الله تعالى ما يعلمهم الا قليل وقال الخاسي تعبرنا انا قليل عبيدنا
فقلت لهما ان الكرام قليل ولا يزم علينا المتواتر والمشهور لانها لم ترجح
بزيادة العدد بل بدخولها في حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر عن آخر فان قلت
قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم توقف في خبر ذي اليمين حتى اخبر
به ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة جنتين وما
ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه و
التردد في صدق بعض السبأ وان كان في احد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فان
كان الراوي واحداً يؤخذ بالمشتب للزيادة كما في الخبر المروي في التثايف وهو ما
روى ابن مسعود رضي الله عنه انه قال اذا اختلف المتابعان في السلة والسلة
قائمة تخالفنا لا يجزي التثايف وتراوا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله
والسلة قائمة فاخذنا بالمشتب للزيادة وقنا لا يجزي التثايف الا عند
قيام السلة وح يكون خذف الزيادة من بعض الروايات فاذا اختلف الراوي
فيجعل كالجبر ويجعل بها لان الظاهر انه صلى الله عليه وسلم قالها في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين
نظيره ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية
اخرى عنه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا يحمل المطلق على المقيد
بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العوض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل
القبض **فصل** وهذه الحجج التي ذكرنا من الكتاب والسنة وافتقارها
يجتمل البينة اي الكشف عن المقصود وهو اي البينة من اوجه بالاستقراء

لانا لا نترجها

فاما اذا

اما ان يكون بيا تقرير وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال ايجاز مثل قوله ولا طائر
 يطير بخارج الا اعم امثالكم فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقة يقال
 للبريطاني فيكون قوله يطير بخارج تقرير للموجب حقيقة ومطلقا لاحتمال ايجاز
 او المخصوص كقوله في مسجد السلامية كقولهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة
 على احتمال البعض وقوله كلام قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه
 حقا كقوله كقوله تع اقيموا الصلوة فانه مجمل ثم لحقه بيان بالذات المشتركة
 فانها يصح ان موصولا ومفعولا وعند بعض المتكلمين لا يوضح بيان المجمل
 المشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
 الاصلى وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تأخير البيان لادنى الله
 الى تكليف محال اجتز منه جوزه مفعولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد
 الابتداء باعتقاد احقية في مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال
 لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغييره كالتعليق بالشروط والاستثناء
 سميها بيا نأجاز لان الاستثناء في قوله فلان عن الف الماية يبطل الكلام
 في حق الماية وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ابقاعا ويصيرها مبنيا الا ان
 في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيا حقيقة
 ولكنه يكون بيا نأجاز من حيث انه تبين ان عليه تسوية لا الفأوانه
 يخلف ولا يطلق في التعليق وانما يفيد ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء
 وعن ابن عباس انه يفيد مفعولا لا روى انه صلعم قال لا غزوة في سنة ثم قال
 بعد سنة اشهر ان شاء الله تع فاجتج الفقهاء بان النبي صلعم قال في خلف

لا الف

عن عروة بن

عن بلز

على بين واما غير ما خيرا منها فليكن من حيث الحديث عني التكليف لتخلص
 الخالف ولو صح الاستثناء مفعولا لقال فليكن من حيث الحديث عني التكليف لتخلص
 والحديث الذي رواه غير صحيح فقد ذكره القرطبي واختلف في خصوص العموم
 اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيئا فعندنا لا يقع مترادفا وعندنا شافعي يجوز
 ذلك فينبغي ان يقولنا لم يخص منه شيئا لانه اذا خص منه شيئا بدليل مقارن يجوز تخصيصه
 بعد ذلك بدليل مترادف اتفاقا وهذا الى الاختلاف بناء على ان العموم مثل
 الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعاً وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان به
 اي بتخصيص العام تغيير عن القطع الى الاحتمال فيقتضي بشرط الوصل والاستثناء
 والتعليق وعندنا ليس بتغيير لان موجب ظني قبل التخصيص بل هو تقرير
 فيصح موصولا ومفعولا وبيان بقوله نبي اسرائيل عند اشارة الى جواب من
 استدل على جواز تخصيص العام مترادفا بنصوص منها قوله تع ان الله يأمركم
 ان تدعوا بقرة قاله تع اذ نهي اسرائيل بنج بقرة مطلقة لينظر امر العتيل
 عندهم والمطلوع عام عندهم ثم بينا لهم بعد سؤالهم حقيقة باوصاف كما
 ينطق به التمثيل من قبيل تقييد المطلق بعينه هذا ليس من قبيل تخصيص العام لا
 النكرة في موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق شاملا
 فلذلك صح مترادفا ومنها قوله تع فاسلك فبما من كل زوجين اثنين و
 اهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من احيوا ذكر او انثى واثنين تأكيد
 للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال لاهل عام
 يتناول جميع بنيهم ثم لحقه اخص من مترادفا بقوله تع ان الله يأمركم فاجب

عنه بقوله والاصل لم يتناول الابن لانه امراد به اصل دينه لانه فاعلى هذا يكون
الاصل مشتقاً لانه اصل الاصل من حيث النسب والاصل من حيث الدين فبين
الله تعالى ان الامر منه الاصل من حيث المتابعة وان الابن الحاكم ليس من اصله
تأخير اليه في الشكر جائز لانه خص بقوله تعالى ان ليس من اصله ومنها
قوله تعالى انكم وما تعبدون منه دون الله خصب جهنم اي خطبها هذا عام لم يحق
مخصوص متراخي فانها لما نزلت جاء عبد الله بن الزبير الى رسول الله
فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله فقرأ لهم بعد
في النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنات وما سألوا
انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى وملائكة لان ما يخص بالاعقل فلا يكون
متناولاً لهم لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنات وما سألوا
ابن الزبير كان بناء على ظنه ان ما طاحه فيمن يعقل ولهذا روي انه قد قال
ما اجهلك بلغه قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لم يعقل كذا في شرح
اصول ابى ابي طالب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع
الحكم في المستثنى نظراً الى الظاهر بعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى
ففيصير التكلم بعبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعاً للموجب الموجب
جميعاً بقدر المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة
التكلم فيجعل الاستثناء حكماً بالباقي بعده اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع
الحكم بطريق المعارضة بغير موجب لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما
كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان عني الف اياماً عندنا لفلان

قد ضمير مضاف اول متحرك
اولو ظاهر مضاف اوله
سكونه اولو

على

على نعمائه وان لم يتكلم بالالف في حق لزوم الماية وعنده اياماً فانها ليست
على فان صدر الكلام بوجوب الاستثناء ينفيه فتعارضنا فاقترع بقدر المستثنى
وفي شرح المنار للمصنف فائدة اختلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس
كقوله لفلان الف درهم الا ثوباً فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصلح بياناً
وعنده يعجز فينتقض من الف قدر قيمة الثوب لانه موجب الاستثناء نفي
الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان
والامكان هنا ان يجعل موجب نفي مقدار قيمة الثوب لان نفي عين الثوب
وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضته عند الشافعي انما هو في المستثنى
المتصل ومطابقه فيسبيل المنقطع ولو قدر مقتضاً بالادراج لا يمكن الاستخراج
حينئذ فلا يظفر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء المتيقن
اثبات ومنه الاثبات نفي ومخالف دليل على ان حكمه يعارض حكم المستثنى منه ولا يك
قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لا فائدة ومعناه النفي والاثبات فلو كان
حكماً بالباقي لكان نفياً لغيره اي نفياً لما سواه لانه نفي لانه هو الباقي بعد الاستثناء
لا اثباتاً لاي لا اثباتاً لالا لوطية لله نفي فصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان
معنى قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فليتب فيه من الف سنة
الاعرابين عاماً وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في الاستثناء
ينبت لانه الاخبار لانه لو ثبت حكم الف بجملة ثم عارضه الاستثناء في الحين
لزم كونه نفياً لما اثبت اولاً فيلزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك ولان
اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثبوت اي المستثنى كما

قالوا انه من النقي اثبات ومن الاثبات ثبوت واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما
 لانه هو اللفظ فتقول انه تكلم بالباطن بوضوح اي بحقيقة وعبارته لانه هو المقصود
 الذي سيوع الكلام لاجله والاثبات ونفي باشارته لانها في الصيغة من غير
 ان يكون سوق الكلام لاجلها لانها غير مذكورة في المستثنى قصد الكلي لا كان
 حكم خلاف حكم المستثنى منه ثبت النقي والاثبات ضرورة لان حكمه يتوقف بالاثبات
 كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبع بعد الاستثناء ظهر النقي لعدم علة الاثبات فسمى
 نفيًا مجازًا كقوله ذلك ان الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكونه الاستثناء
 بيان انه ليس مراد من المصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمادة من المعنى فكما ان
 الاستثناء يرفع على النقي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي وكذلك
 الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما
 كان المصدر مقصودًا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودًا بل ليتم به المصدر جعلناه
 اشارة وكذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالهية لله
 نوع اشارة وتغيرها قصد لان المزمع في كلمة التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان
 المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدًا واما اثباتها فانه نوع مفروق عنه
 غير محتاج الى اثباته بالعقد لا كل عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتم من
 خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا
 المحصر في قبل الافراد ولقائل ان يقول الاستثناء نفي في خروج حكم المستثنى
 من حكم المستثنى منه حتى لا يبيح اثبات مثل حكمه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
 حتى يبيح سره الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاء في القوم الاريد افا انه

جاء واكواب عن الشافعي ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكلي
 كالتسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستوي البعض والكلي في الاستثناء فان
 استثناء الكل بطل اتفاقًا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الا
 لانا نقول لا يبيح استثناء الكل فيما يبيح الرجوع فيه كالوصية فانه يبيح الرجوع
 عنها ومع هذا لا يبيح استثناء الكل ولو قال او وصيت بثلث مالي الا ثلث
 مالي فالاستثناء بطل لانه لم يبع بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة عنه
 ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل ليؤدي به الى التناقض وهو غير
 معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلو
 عليه لفظ الاستثناء نوعان منفصل هو اللفظ اي بحقيقة ومنفصل هو ما
 لا يبيح استخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
 واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه يخالف حكم الاول قال الله
 تعالى افرأيت ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الا قد مونا فانهم عدوا لي الا رب العالمين
 اي كنتم رب العالمين فانه اعبدوه واعظموه والاستثناء منقطع والعدو يقع على
 الجميع قال الزجاج يجمل ان يكون القوم عبدا والاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم
 عدوا لي الا رب العالمين فانه لم ائتمروا بعبادته واتبعوا ما تعبدون فزودون
 الله فعمل هذا يكون الاستثناء منقطعًا والاستثناء من تعقب كلمات اي جملة معطوفة
 صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله
 لزيد عن الف درهم ولكبر عن الف درهم ولما ليد عن الف درهم الا ستمائة كالتسوية
 اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى يتناول به الكل كما لو قال عبدي حوا واولاد

طالح وعي حج ان لم ادخل هذه الدار عند الشافعي بناء على اصله انه معارض مانع
 للحكم المتقدم ~~في~~ كالتشريط واجامع كون كل منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
 الى ما يليه لان الأصل عدم الاستثناء لانه يخرج به أصل الكلام من ان يكون عاملا في
 جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه
 وقد اندفعت الضرورة بصرفه للاخيرة بخلاف التشريط لانه مبتدل فلا يخرج به أصل
 الكلام من ان يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر زول
 الصنوع في محله وبذكر التشريط يتبدل ذلك لانه يبين انه ليس بمقتضى الحكم قبل التشريط
 ومطلوب العطف يقتضي الاشتراك فلماذا ائبنا حكم التبدل بالتشريط في جميع ما
 سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيانيات الضرورية اي
 البيانيات الحاصل لاجل الضرورة وهو نوعان بيان يقع بالموضع له اي للبيان اذا الموضع
 للبيان وهو التعلق وهو ما لم يقع للبيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذنا بما
 لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقراء اما ان يكون في
 حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فانه
 يكون في هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسبات يجعل البيانيات الضرورية
 في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الحكم الذي
 يحصل به الاظهار كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه
 في يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلبه فعلى هذا
 يصح جعل البيانيات الضرورية التي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله
 نعم وورثه ابواه فلانه التثنية صدر الكلام او يجب التثنية المطلقة من جهة ان

الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالتثنية صار
 بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلا لآل حال تمسككم كسكوت حبا
 الشرع عند امر ببيان من قول او فعل عن التفسير فذلك دل على حقيقة ذلك
 الامر لقوله صلعم الشاكت عن الحق شيطان اخوس وكذا سكوت الصحابة
 وذلك مشروط بشرط طبع القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان
 غير مسلم كالمسكوت عند مضي النفراني الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعية من
 ما روي انه ابقته امة وانت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة
 فولدت اولاداً ثم جاء مولاهما فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى به المولاهما
 وقضى على الاب ان يفي الاولاد وكان ذلك بمحض الصحابة فسكوتوا عنه
 ضمان منافعها ومنفعة ولد المعزور فخل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا
 تضمن بالانكاح بمجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى
 حين رأى عبده يبيع ويشترى فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعاً للغرور
 عنه يعامل العبد وقال الشافعي لا يكون اذنا لان سكوتة يجعل ان يكون للرضا
 بتصرفه وان يكون لغرض الغبط والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيانيات
 الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على مائة ودرهم جعل العطف بيانا
 بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي يترد المعطوف ولقول قوله في بيان
 المائة لانه ما به من العطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف المغايرة
 ومن شرط صحة التفسير ان يكون غير المفسر ولنا ان قوله ودرهم يجعل بيانا عادة
 فان الناس اعتادوا خذ التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف مفسراً

الاجماع

موقوف

بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن معطوف عليه في قوله مائة وعشرة دراهم يريدون
 بذلك ان الكل درهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكسر استعماله وذلك عند كثرة
 الوجوب بكثرة اسبابه وهذا فيما ثبت بالدقة في المعاملات المكسب والموزون
 بخلاف قوله على مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الدقة الا سائلا فلا يكسر و
 جوبها فلا يتحقق الفروق ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان بتدليل هذا معطوف
 على خبر كان في قوله وهو ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ
 اى التبدل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى فاذا بدلنا آية مكان آية ونحن التفسير
 فنسره والتبدل بالنسخ في النسخ بتدليا فمعناه ان يزول شئ فيتحلفه غيره و
 معناه النسخ عن ما عرفت المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق اى بيا انتهاء الحكم الشرعي
 اختار بقوله المطلق عن حكم مقيد بتا بيدا وتوقيت فانه لا يقع نسخ قبل ذلك كما
 معلوما عند الله تعالى انه ينسخ في وقت كذا الا انه اطلق اى لم يبين توقيت الحكم الله
 المنسوخ فصار بتدليا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق
 صاحب الشرع اى اصل ان النسخ فيه جهتان فتوى حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم
 الاول ليس فيه معنى التبدل بل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينسخ في وقت كذا
 بالنسخ فكان النسخ بالنسبة الى علمه نوعا مبينا للمدة لا رافعا لان الرفع يقتضي الثبوت
 والبقاء لولاه وهدمنا البقاء بالنسبة الى علم الله تعالى لان خلافه معلوم وفي حق البشر
 تبدل لانه زال مكانه ظاهر الثبوت وخلقه بشئ آخر وهذا على مثال القتل فانه
 بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لا للمقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل
 السنة وكجاعة اذ لا اجل له سواء وفي حق العباد بتدليل وتغيير وقطع للحيوت

ظاهرة اى ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في
 حق البشر فكان النسخ

الظنون استمرارها لولاه فلها يثبت عليه كقصاص وسائر الاحكام لانا امرنا بادارة
 الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا بالنص وهو ان نحتاج الاخوات كان مشروعا
 في شريعة آدم ثم انسخ بعد ذلك بغيره من الشريعة فان قلت يحتمل ان يكون
 هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقفا بكونهم فتيمم ذلك في شريعة من
 بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم صلعم ولم ينقل كقصاص ولا
 توقيت فوجب اجراؤه على الاسلاف وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل
 فلا يعتبر خلافا لليرهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على
 حسن كماله وانه ينسخ بدل عن ضده وذلك لوجب الجمل بعواقب الامور
 لله تعالى عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كقصاص
 الادوية فلا يلزم الجمل قلت لا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من
 يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لان
 يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع احسن والقيح في وقت واحد على مذهبه
 ومحمد حكم بجمل الوجود والعدم اى كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه فانه قد بدله
 لولم يحتمل كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالابا باله تعالى لا يجرى
 فيه النسخ لم يلحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حوت كذا سنة او ثا بيدا
 ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابد لا يقال هذا خبر وهو ليس بجمل النسخ لان
 معصودنا ايراد النظر للتا بيدا ودلالة كالتشريع التي تبين عليها رسول الله
 فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه قائم النبيين ولا النسخ الا بلسان نبى ولا نبى بعده
 وقال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البدء والجمل بعواقب الامور لا يقال

الظنون استمرارها لولاه

ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لا زيم الغريم
 ابدًا وفلان يكرم الضيف ابدًا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع وتبين
 بورد النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقصوص بالنصوص التي تدل على
 خلوه الغشاق في النار الى هناك كلام شارح المعنى منصور القاعاني ويمكن ان
 يجاب عنه بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة واردة البعير
 منها مجاز لا مبالغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون
 في مستقبل قوله تع لا دم صلح ان كل ان لا تجوع فيها ولا تقوى نسخ بقوله
 تع فبنت لهما سواتهما وجوابه ان قوله لا تجوع فيها من باب التقييد والاطلاق
 لا من باب النسخ ولقائل ان يقول بتقييد مطلق نسخ عندنا فلا يقيم هذه الجواب
 اعلم ان هذا اختلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع واما لو كان فيها فهو كالامرو
 انتهى بحري في النسخ كقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجًا الى قوله يتوفون
 بالفسر اربعة اشهر وعشر نسخ بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
 وشرط اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفصل
 والمراد منه ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المخلف زمان يسع فيه الفعل الامور به
 خلافا للمعتزلة لما ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلها و
 لعمل البدن تبعًا لان عقد القلب مقصود ويحقق بالابتلاء لا بالبرهان الا بان
 راس الطاعات فيبلى العبد بعباده وان العمل لا يصير قربة الا بغيرية القلب والغربة
 قد يكون قربة بلا فعل قال صلح نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون المقصود مقصودا
 لا الفعل وروى انه دم امر بحسين صلوات ليلة المعراج ثم نسخ الزايد على الحسن

وكان نسخا قبل التمكن من الفصل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فذل وقوعه على
 اجواز واحد ثبت مذكور في الصحيحين وتلقته الاية بالقول فان قلت هذا الحديث
 يقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به فلما ان
 رسوله دم احد كافرين وقد علم واعتقد غاية الامر ان كان قبل علم جميع المسلمين
 وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو المقصود
 من الامر والنهي لا الاعتقاد فلما كان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤثرا الى اجتماع
 الحسن والقيح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما يتعلق به الامر
 مثلاً اذا قال الله تع صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل
 غروبها لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤذي
 الى كنفشاء القياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لا القضاة
 رضى اجموعا ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضى لو كان الدين لم
 بالرأي لما كان باطن احف اولي بالمسح من ظاهره ولكن رأي رسول الله دم
 بمنح على ظاهر احف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في موقفة اشهاد وقت
 احسن وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك في النسخ بيان
 كالتمحيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا فلما اعتبر به بالتخصيص
 بط لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساوى بالانطاطي
 منهم كما يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب
 وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراد ولا يعرف بالرأي
 انتهى احسن قال في الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فلما اراد ان الاجماع يتصور

لانحالة

ان يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينقضي اجماع الناسخ له قبل وجبه عدم
 الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظاهر بعد رسول الله
 بزم اجماعهم على الخطا واولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد
 فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس
 عدم مخالفة الاجماع ولقائل ان يقول لانم ان اجماع المخالف خطأ وانما يكون
 كذلك لو لم يكن مستندا النص راجع عن النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقال
 في يكون النسخ هو النص الاول للاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم ذلك النص
 فلا يصح جده ناسخا بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا متراضيا كذا في التلويح وفيه
 نظر لان النص اذا لم يعرف كونه متراضيا لا يكون مبينا لاشتهاء احسن والاجماع لا
 يصح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي لا يخطئه في موقعة اشتها احسن قال بعض
 المعتزلة يجوز لان المؤلف قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فزعموا
 ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل اشتها احكم
 باشتهاء العلة وقيل شيخ حديث رواه عمر رضى وجموعه صحيحة وانما يجوز النسخ
 بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي
 نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشا فني في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب
 بالسنة فيقولون دم اذا روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب
 الله فاقبلوه وما خالف فرذه والتاسخ مخالف فوجب رده وجوابه ان المراد
 من المخالفة عند التعارض فيما اذا جهل التاريخ ونحو نقول هكذا وانما الكلام فيما
 اذا عرف التاريخ بينهما وانما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فليقولوا تع ولبيّن

مراخي

للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للتميز فلو نسخت السنة به لخرجت
 عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لبيّن كالتبليغ ولنا
 ان النسخ بامدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله دم
 مدة بقا به بوجي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوجي متلو وكما لم يمتنع ان يبين
 بحمل الكتاب بجارته لم يمتنع ان يبين مدة حكم بجارته مثال نسخ الكتاب
 بالكتاب نسخ آيات المسألة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله
 دم كنت منكم غير زيارة القبور الا فراروا بها ومثال نسخ السنة بالكتاب
 نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه صلى الله عليه وسلم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول
 الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع قول وجهك شطر
 المسجد الحرام فان قلت التوجه الى البيت المقدس كانا بنا بالكتاب فانه شريعة
 من قبلنا وهي تلازمنا حتى يقوم الدليل على انشاده وهذا حكم ثابت بالكتاب
 وهو قوله تع او ليكن الذي يحدي الله خبرهم اقدته قلت ترك التوجه
 مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تارنا بطريق انما شريعة
 لنا سنة كنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
 بالسنة ما روت عائشة رضى عنها ان النبي اخبر اباها بان الله اباح له من
 النساء ما شاء نسخ بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما راد
 على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التا
 اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد ليس منها فان قلت ما ثبت بالكتاب
 والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يشكك بحالوا صدقت بالذي يعنون

بقولكم انه مقطوع به القنون ان اصل الحكم مقطوع به ام دواءه فان قلتم بالاول
 فم والنسخ ليس بوار عليه وانما يقطع دواءه ويبين انشراؤه فان قلتم
 بالتاليه ممنوع كذا بقاء الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال وانما بعد وفاته دم وجب الحكم بالبقاء قطعاً لثبوتنا
 بان النسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستنداً الى حال
 حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بطريق كاشفة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله
 ما نسخ بالتسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي ميزان الأصول الوضعية المفروضة
 في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً اي مالا الوضعية
 للوالدين والاقرين استتعت بقوله وم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا
 لا وضعية لو اريدت فانه صائم وان كان خيراً واحداً لكانت الاية تلقى بالقبول
 فالتمسوا بالنسوخ والنسخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حيوة النبي
 بالاشهاد حتى روي ان رسول الخراب كانت تعد سورة البقرة والحكم دون
 التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود في
 كفارة البهيم فصيماً ثلثة ايام متتابعاً ومثل قراءة من قرأها فاطعوا ايمانها وهو
 ابن عباس نسخ تلاوتهما في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بحرف القلوب عن حفظها الا قلوب ذنوبك
 الراويين او بالاشهاد كما قال الامام خر الاسلم ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم
 شرعي بدليل شرعي والاشاد صرف القلوب ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون
 ذلك نسخاً وبقي حكمها فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه
 قلت ذلك شرطاً لما بين ايهاين اخلت لا شرطاً لما نسخ لعدم احتياج الى القطع فان قلت

بان النسخ

النسخ

النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس حكم حتى يجوز نسخي قلت بريد بنسخ التلاوة انه نسخ
 الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز التلاوة وكونه وذلك حكم شرعي ولقائل ان
 يقول ان قرأه لما لم يتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ
 وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانما نسخ
 عند نالات الاطلاق معنى معصود من الظاهر وحكم الخروج عن العهدة باثبات
 المطلق والمقيد والتقيد اثبات المقيد وحكم الخروج عن العهدة باثبات المقيد
 لا غير ومن ضروري ثبوت التقيد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد ثبوتها
 مدة حكم الاطلاق فيكون نسخاً وفيه بحث لانه اذا كان المقيد يستلزم عدم
 ايجاز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب
 العدم الاسمي فهو لا يكون حكماً شرعياً وعند الشافعي كتحصيل النسخ رفع
 الحكم والزيادة تقرير الحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ فلما
 التحصيل لا يوجب حكماً فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين
 ان العام لم يكن متناولاً لما صار مخصوصاً منه ولهذا لا يكون التحصيل الا
 مقارناً وما صدق التقيد للاثبات والتحصيل للاخراج واي مشابهة بينهما
 الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تحصيلاً فان قلت التحصيل
 اهو من النسخ فلا يصار الى النسخ عند مكانه قلت لاول الدليل على ان خصوص
 العموم لا يجوز ان يكون متراجفاً وجب الصير الى النسخ وان كان خلاف الال
 حتى اثبت بغير هذا الخلاف زيادة النسخ عند ايجاز التلاوة وهو قوله دم
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لانه الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب

يختص

منه اثبات

تفسيره في كتابه

بجز الواحد جاز وعنده تخصيص قيدا بقوله لناخذ لان النفي سيات جاز اذا راى
 الامام المصطفى فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
 كفارة القتل استندام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى
 كفارة الظهار واليمين مطلقه وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والتشافي فاس
 كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل بشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات
 جنس واحد **فصل** افعال النبي المدا منها افعال اختيارية صالحة لا اقتداء
 لان الباب ليس حكم الاقتداء في افعاله بسوى الزلة وانما يقرض للزلة وورع غيرها
 مما لا يصلح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية فمن صدرت عنها لانه اسم لفعل حرام
 غير موصوف في نفسه للفاعل ولكن وقع في فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم
 وقع في قصده فاطلا اسم بمعصية على الذلة في قوله تعالى فمضى آدم ربه مجاز لان
 الانبياء معصونون في الكبار والصغار لا عن الذلات عندنا وعند بعض الشعرة
 لم يقصوا عن الصغار وذكر في عصمة الانبياء ليس معنى الذلة انهم ذلوا عن الحق
 الى الباطل ولكن معناه انهم ذلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يجابون به
 لجلال قدرتهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة اقسام مباح وسحب وواجب وفرض
 قسم كفض افعاله دم الى اربعة متابعه لغفر الاسلام وسائر اصوليين قسموا
 الى ثلاثة اقسام وارخلوا الوجوب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان
 الوجوب المطلق هو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه دم في الدلائل
 كلها قطعية في حقه دم واجواب عنهم ان الاراد تقسيم افعاله بالنسبة الى ما وجب
 يتصور فيه الوجوب المطلق لثبوت بعض افعاله صلح في حقنا بدليل ظني و

الصحيح

والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله واقعا على جهة اى صفة تقتدى به في القاعة
 على تلك الجهة حتى يقوم دليل اخص ومالم نعلم على اى جهة فعله النبي دم
 فلما فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لا يخرج عن بيان افعاله شرع في بيان
 حكمه بالنسبة اليها وفيه اقوال لم يتعرض لمحض لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو مختار
 فيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه وفعله دم ان عرف انه كان سهوا كما تسلم
 على كعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام وغيره او مخصوصا به كوجوب
 التزجد والنضحي والزيادة على الاربع في السجود وغيره لا يذمنا الاتباع اياه
 وان كان غير ما قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي على اى وجه فعله
 من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل
 اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان تفعلوا مثل فعله فقد
 اثبت صفة الخط في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه
 نظر لان القسمه غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجبر فينبو وقف واجب ان بقا
 التوقف يوجب التثبوت ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى
 بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه مالم يتم دليل المنع لقوله
 تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكثر في حقه في الاباحة لثبوتها الا
 اذا دل الدليل على الوجوب والندب وجه القول المختار ان قوله تعالى لقد كان لكم
 في رسول الله اسوة حسنة تنفيضا على جواز التماسي في افعاله حتى يقوم
 الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به **وهو الوجوب** لا يخرج عن
 تقسيم السنان في حقه شرع في تقسيم السنة في حق النبي دم في بيان طريقة

طريق
 طريق
 طريق

في اظهار حكم الشريعة هو بالوحى ام بغيره من الالهام والاجتهاد دفعاً للشبهة اجماعاً
 بان قال كيف ساء للنبي وم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر
 وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمع السامع
 النبي وم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري
 المتأخر للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحى من الله والقرآن من هذه القبل
 قال الله تع قل نزل روح القدس من ربك بالوحى وهو اى ما ثبت الذي انزل
 عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك
 من غير بيان بالحكم واليه اشار النبي وم بقوله ان روح القدس نفثت فري
 ان نفسا لن تموت حتى تستكمل بزرها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه
 اى ظهر بلا شبهة بالهام من الله بان اراده الله بنور من عنده اى بسبب نور في
 قلبه من عند الله كما قال الله تعالى لنحكم بين الناس بما اريد الله والباطن من
 الوحى ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه وجباً
 باعتبار المال فان تقريره وم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما
 اذا ثبت بالوحى ابتداء فابى بعضهم وهو الاسحري واكثر المعتزلة ومكملين
 ان يكون هذا من حفظه اى ان يكون الاجتهاد من حفظ النبي وم في احكام الشريعة
 محتجاً بقوله تع وما ينطق عن الهوى اجترانه تع بانه لا ينطق الا بالوحى و
 احكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وجباً وجوابهم ان قوله تع وما ينطق نزل في
 شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والووب جعل في مكان
 الباء تقول ميت عن القوس اى بالقوس وليس معناه ان ما ينطق به انما

هو عن الوحى ولين سئل ان تعني عنه النطق بغير الوحى على سبيل التعميم فلان ان
 احكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وجباً فان الاجتهاد منه وم وحى باطن باعتبار
 المال لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو ما مور بانظار الوحى فيما لم يوح اليه لانه
 اصابة النص بنزول الوحى كما وجب على المتيم طلب الماء في موضع بئر حيا وجوده
 ثم العن بالرائى بعد انقضاء مدة الانتظار وصى مقدرة ثلثة ايام وقيل بخوف
 فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف احوال كانه انتظار الولى في
 السلاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو ولا فرق بين الاجتهاد في امر اوجب
 وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القوارىء اخطاء وهذا جواب عما يقال
 لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلة دون منزلة النص فيكون
 ظنياً فيجوز مخالفة اعم ان قوله يشمل على احدين احدهما انه يجوز عليه اخطاء في الجملة
 لان قوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على اخطاء في الاذن والالما يعاتب
 عليه والثاني انه لا يحتمل القوارىء اخطاء لانه يؤدي الى التبع اخطاء وهو بطلان
 بخلاف ما يكون بغيره اى يكون الاجتهاد من غير النبي وم من البية بالرائى حيث يجوز
 مخالفة لمجرد اخلاص الاحكام والقرار عليه ثم ذكر المصريح نظراً لما ذكره الفوق
 بين الاجتهاد بين وهو قوله وهذا اى اجتهاد النبي وم كمال الهام وهو القذف في
 القلب من غير نظر ولا استدلال فانه حجة قاطعة في حجة اى حق النبي وم حتى لم يجز
 مخالفة لكونه منبثقاً بانه من عند الله تع وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة
 فانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا نلزمنا اذا قضى الشرع رسوله علينا حتى اصبحت
 ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تع وكنتا عليهم فيها ان

لا يقر
 قراراً

الا قرب

خطا بدنه وكله خطا وندر
 خطا بدنه عروس استمك

النفس بالنفس مع ان ذلك كما فيمن تقدم فيد بقوله فقل الله ورسوله لما
 فقل علينا اهل الكتاب ويؤمن المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا ابتاع لانهم
 حرقوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا دم لما تحققت به منه السوء
 في احوال الصلابة ناسب ان يلحق باقسام كسنة وقال تقليد الصلابة واجب
 وهو عبارة عن ابتاعه في قوله او فعله معتقدا للحقيقة من غير تأمل في الدليل يترك
 به القياس اي قياس التابعين ومنه بعد ثم قيدناه لان مذهب صحابي اما ما كان
 او مقبلا ليس بحجة على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي دم بل الظاهر من
 حاله انه يغني بالخبر فالحال قوله مقدما على الرأي وليس سئلنا ان قوله صادر عن الرأي
 فرائي الصلابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول دم والاحوال التي يتغير به
 الاحكام ولهم منزلة في القبط فالحال انهم مرجحون فوجب تقليد دم وقال الكفر لا يجب
 تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تعين جهة السماع
 اذ لا يظن بهم مجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم وان كان مدركا بالقياس
 فرائيه محتمل للخطا فلا يكون حجة لغيره وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي في الصلابة
 سواء يدرك بالقياس او لا كما مذهبهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصلابة يخالف
 بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اول من قول الآخر فيلزم التناقض وهو بطل وقد
 انتفع عمل اصحابنا وهم ابو حنيفة ومحمد بن يحيى واما ابو يوسف ومحمد بن يحيى فالتقليد فيما لا
 لا يعقل بالقياس مثل القادير كما في اقل كحيض يعني كما قال عمر بن الخطاب عن اقل كحيض
 نمشة وكفساد شر او ما باع باقل مما باع قبل فقد التمس مع ان القياس يقتضي
 جواز ذلك بقول عائشة رضي الله عنها القائلة اني بعثت خادما من زيد بن ارقم

بنما نائية

وقد اختلفت بنما نائية في شريعتهم

بنما نائية درجهم الى العطاء فاضاح الى ثمنه فاشترت منه بنما نائية درجهم بنما
 شريعتهم واشترت البغى زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطال حجة وجراده مع رسول الله
 دم ان لم يتب واختلف علمهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك بالقياس
 يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
 الصلابة بعضها يدل على تقديم قول الصلابة على القياس وبعضها يدل
 على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد بن يحيى
 قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه
 الاشارة بالمعنى في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا
 بالاشارة عمدا بالقياس مع روى عن ابن عمر خلافة وابعوج شرط الاعلام لجواز
 السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال لم ينعقد ذلك عن ابن عمر عنه
 والاهل المشرك كالتقصير قال لا اذ ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كما
 لسرقه ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان فيه بالاشارة
 ورويا وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس
 وخالف ابو حنيفة والرواية عن علي رضي الله عنه فقال انه امير فلا يضمن كالاجير كما في
 وهذا الاختلاف اي الاختلاف المذكور في تقليد الصلابة لما فرغ من تقريره
 الاقوال اشار الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكر اولاً لان تلخيص محل
 النزاع يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي في الصلابة
 من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصلابة وكذا ذلك
 اختلفا كما لا يرى لانهم لا اختلفوا ولم يجاها بالسماع من النبي دم فتبين وجه

والغرض الغالب

الاجتهاد فحل محل القياس والاشع في القياس بل يجب التمسك به ان امكن والا
يعمل بانها شاء بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قابل
فنسكت مسلماً له لانه لو نقل عن غيره تسليم كان اجماعاً فلا يجوز خلافه واما
التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشرح والحسن البصري و
وعلقته والتخمي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كداري عن
ابيه ح ربح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رايه في القوة والضعف مثل
رايهم ويك تكليده كتقليدهم وقد صح ان علياً تخاكم الى شرح في درعيه
وقال درعي عرفت ما مع هذه اليهود فقال شرح لليهودي ما تقول قال درعي
في يدي وطلب شاهدهين فزعي فشده فنبهوا الحسن بن علي فقال شرح
اما شهادة مولاك فقد اجتزأها واما شهادة ابنك فلا اجيزها فان
من راي علي رضي جواز شهادة الابن لابي فسلم الذرع الى اليهودي فقال اليهودي
امير المؤمنين مشي معي الى قاضيه نقض عليه فريض به وقال صدقت والله
انما لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصريح وخر الاسم اخبر رواية النوادر و
تابعه بعض عن ابيه ح ربح انه قال لا اقلدهم رجال وكفى رجال لانه قول الصحابة
انما جعل حجة لا احتمال السماء واصابة رايم بركة صحبة النبي ومشايدتهم
احوال التسترل وذلك منقود في التابعين وكان شمس الائمة بخار هذه الرواية
ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يراهم في الراي كان مثل
سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده شرح عاشر مائة وعشرين سنة واستغفا
عن رضى على الكوفة ولم يزل بعد ذلك فاضياً خمساً وسبعين سنة لم يعطل فيها الا

القول

ثالث

ثالث سنين امتنع من العقاد حتى مات في سنة اربع الزبير واستغنى شرح اجماع
عن العقاد فاعطاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قال
القيسي رحمه الله **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدى ائمة محمد بن علي بن ابي طالب في فتاواه كشرح الائمة كشرح الائمة السالفة وقيد عمر
لنفي توهم جميع المصادر وقوله عن امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما
يوضح عن قول من لم يعتبر موافقة العوام واما ما اعتبره فيما لا يحتاج فيه الى الراي
فقال هو اتفاق اصل عصر من هذه الائمة عن امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به
الاجماع نوعان عربية وهو النظم منهم بما يوجب الاتفاق الى اتفاق المطر على الحكم
او بشر وعلم في الفعل ان كان من باب الى باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعاً
في المارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك اجماعاً منهم على مشروعية وحصة
وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين على
قول او فعل والنشر ذلك في عصره وسكت الباقيون منهم ولا يردوا عليه بعد
مضي مدة التامل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا اجماعاً سكوتياً
وانما كان رخصة لانه جعل جاعلاً ضرورة نفي سبهم الى الغنى والتقصير
في امر الدين فانه السكوت عن الحق شبيهاً اخرس في موضع الحاجة ولو سطر
لانقضاء الاجماع التخصيص من الحل لا الذي ذلك الى تعذر العقاد لانه الوقوف
على قول كل واحد منهم في حكم حادثة خرج بين فينبغي ان يجعل اشهر الفتوى و
السكوة من الباقيين كافي في انقضاء الاجماع وفيه خلاف الشافعي قال انه ليس
باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمماثلة ولعدم تأدي تأملهم الى الجواب

الاجماع

فلا يدل على الرضا كما روى عن ابن عباس أنه خالف عمر رضي الله عنه في القول فثبت
 له صلا أظهرت محبتك على عمر رضي الله عنه فقال كان رجلاً مهيباً فثبت له
 منعني دونه قبل صريحه أني أني قال الساكتون لو كانوا نفراً كبيراً
 ينفقوا الأجماع عنده ويمكن الزام أني فثبت له أنه إذا كان سكوت القليل
 دليل الرضا والوفاء مع عدم تمكنهم من إظهار اختلاف لفتهم فلا يجعل سكوت
 الأكثر مع تمكنهم من إظهار اختلاف يكون دليل على الرضا أولى وللقائل أن يقول
 إنما لم يعتبر سكوت الأقل لئلا يؤدي إلى انعقاد انعقاده فلا يلزم من عدم
 اعتبار الأقل عدم اعتبار الأكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لا محالة
 أنه انقياد لا استماع أصح من غيره من كان يقول لا خبر فيكم ما لم تقولوا ولا خبر
 في عالم اسمع وإنما لم يتعرض لمض التعريف للأجماع لكونه معلوماً في بيا ركنه
 وأصله وشرطه وأهل الأجماع من كان مجتهداً أو مجتهداً بآية في باب يقاس الآ
 فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن وأعمال الركعات ومقارير الزكوة
 واستقراض الخبز والاحتكام فإن إجماع العوام فيه كإجماع المجتهدين ليس فيه شك
 إلا بناء البدعة ولا فسق لأنه يورث التهمة ويقتطع العدالة والأصلية إنما
 ثبت بالعدالة وذهب أبو بكر الباقلاني إلى أنه الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول
 العامي في انعقاد الأجماع لأن قول الآية إنما يكون حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا
 يلزم أن يكون العصمة الثابتة للجموع ثابته للبعض وأجواب عنه أن العوام
 كالأنعام وكان عليهم أن يقلدوا للمجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب التقليد عليهم
 وكونه من الضميمة أو من الغيرة وفي الصحاح عشرة الرجل سند ورهط الأول

أقرباً

لا يشترط

لا يشترط وقيل بشرط لأن النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وأئمة عليهم السلام في
 الأمر بالمعروف هم الأصول فقال صلى الله عليه وآله أني تركت فيكم ما إن تمسكتم به
 لن تضلوا كتاب الله وعشرته قلنا ما ذكرتم يدل على مفضلهم لا على إجماعهم حجة
 دون غيرهم وكذا أهل المدينة يعني كون أهل المدينة **الأجماع** من أهل المدينة ليس
 بشرط وقال مالك بشرط لقوله صلى الله عليه وآله إن المدينة تنفي حبسها كما تنفي الكبر
 حيث أحد بدواً خطاً حيث فيكون منفياً عن أهلها فيكون قولهم صواباً واجباً
 عنه بأن الماد من حيث حيث مكره الإقامة في المدينة أو بانه محمول على نفى الحبس
 في زمن الرسول صلى الله عليه وآله دم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد انقائهم
 على حكم ليس بشرط الانعقاد عندنا وقال الشافعي بشرط لأن الأجماع إنما يثبت
 باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت إلا بالانقراض لأنه قبل الرجوع محتمل ومع
 الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا أن الأدلة الدالة على جعية الأجماع لم تفضل
 بين الانقراض وعدمه وشرط انقراض زيادة على النص والزيادة على النص نسخ
 فلا يجوز وثمة اختلاف يظهر فيما إذا رجع بعضهم بعد الانعقاد عندنا لا يصح وعند
 الشافعي بفتح وقيل بشرط للأجماع عدم الاختلاف السابق عند أبي روح يعني فيما
 إذا اختلف أهل عصر في مسألة وماتوا على ذلك اختلاف ذهب أصحاب الشافعي
 إلى أن ذلك الاختلاف يمنع انعقاد الأجماع في العصر الثاني وقال أكثر مشايخنا
 لا يمنع فينعقد الأجماع ويرتفع اختلاف السابق عند علمائنا الثلاثة وهو خيار
 في الإسلام ويتبعه بعض واليه أشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف
 بين أئمتنا فعند أبي حنيفة يمنع الانعقاد وعند محمد لا يمنع والبوليوسف في رواية

في الصحيح
 في الصحيح

معه وفي رواية مع ابيه جرح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي سبعا
 لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي جرح وابيه
 سف رجما لانه في رواية الكرخ عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف
 الصحابة في بيع ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان
 يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان الابعاء المتأخر اجماعا تختلف
 فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعل اجماعا لا
 يكفي باحدة فصارت قضاؤه القاضي بيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف
 للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لانه بناء على انه بشرط عدم الاختلاف السابق
 لا لعدم الابعاء الاصح والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد القالج للاجتهاد ما
 يختلف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينفذ الاجماع باتفاق الاكثر لان احدى مع
 اجماع لقوله لم يدان مع اجماعه فمن شذ شذ في النار ولولم ينفذ الاجماع
 باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله لا يجمع
 احدى على الضلالة يتناول الكل لان كل مجتهد يجهل الضوابط والخطا فيجمل ان
 يكون الضوابط مع المخالف والمادة في قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة
 حتى يتحقق الاجماع وذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور
 توأطهم على الخطا وذهب الجمهور الى عدم اشتراط لان الاذلة الدالة على كون
 الاجماع حجة لا يحقق بعدد دون عدد وقيل لو لم يوجب من المجتهدين الواحد يكون
 قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدر عن علة لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان
 اذ قاتلنا قذوفا تحت النجوم الذالة على عصية الامة من الخطا وقيل اقل ما ينفذ

فانه ينفذ

به ثلثة

به ثلثة واليه مال الشرع لانه اقل اجماعه وقيل ان الامة لا ينفذ بدونه
 ذلك وحكمه في الحسن ان يثبت للمادة اي بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع
 كرامة لهذه الامة فتد بالاسل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب
 العارض كما اذا ثبت الاجماع بنقض البعض وسكوت الاخرين وانما يتد بالحكم
 الشرع لانه هو محل الاعتقاد لا امر الدنيا كما هو الوجه وغيره فانهم اذا اجمعوا
 على الحرب في موضع معين لا ينفذ وقال بعض المعتزلة انه ليس كالحكم في كل
 واحد منهم كجمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله
 تع يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين
 في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف
 بعضا باعينا منهم فنبتعهم وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
 على الناس والله تع وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم
 حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهد به
 منهم تقبل شهادتهم مع ان صدقهم ما مظنون قلت الله تع لم يكلم ابا عيا
 نهما بالعدالة ولو كلكم لجزء منا بصدقهما وحكم لانه فلا بد من صدقهم والذكر
 كما مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام
 قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله دم لا تتبعوا الطعام قبل القبض او
 القياس كاجماعهم على جريان الرثا في الارز وسبب القياس وقد يكون من الكتاب
 كاجماعهم على حرمة اجدات بقوله تع حرمت عليكم امواتكم وبناتكم قال بعض
 لا ينفذ الاجماع الا في خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب والاشهر

فان الصادقين

كجمل شئنا ان ينفذ القاضي اجماعه
 شئنا كجمل شئنا ان ينفذ القاضي اجماعه
 ابي واليه يرجع في كل شئ

لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينفقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينفقد لا بدليل بل بالهام وتوفيق بان يخلو اليه نفع فيهم علما
ضروريا ويوفهم لاختيار الضوابط كبيع النخاطي واجرة احكام ولكننا نقول
ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله جاز
بل بناء على حديث لمعنى عن النصوص رواه مؤثرا وكذا ذكرنا في بيع
النخاطي واجرة احكام فالاجماع خبرها واقع غير دليل الا انه لم ينقل البناء
استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انقل البناء اجماع السلف الى
الضحية بالاجماع كل عصر على نقله كانه نقل الحديث المستوات فانه يوجب العلم و
العمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله وفرضية الصلوة وغيرها واذا
انقل البناء بالافراد بان روى ثقة ان الضحية اجموعا على كذا كان كقول السنة
بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلمانية اجتمع
الضحية على محافظة الاربع قبل الظهور وتجرى نكاح الثنت في عدة اليت وتوكيد
المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض الشافعي الاجماع كمنقول بالاحاد لا يوجب العمل
لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت
بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لا ذكر مراتب الاجماع باعتبار
النقل من كونه متواترا وغيره ذكر مراتبه باعتبار الجمع وكيفية اتفاقهم
فالاقوى اجماع الضحية نفا اي نصحا من الكل لاختلاف في جهة فانه مثل الالية
واخبار المتواتر حتى يكفوا جاحده كالاجماع على خلافة ابا بكر رضه ثم الذي يعني ثم بعد هذا
الاجماع الاجماع الذي نص البعض في بعض الضحية وسكت الباقيون لان السكوت

في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفوا جاحدا لاجماع السكوتي وان
كان هو من الاذن القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع
اهل كل عصر بعد الضحية على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة اخبر
المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الضحية منقطع الدرجة عن الاجماع
السكوتي من الضحية ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف
يكون السكوتي اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما اخطت درجة عن الاجماع
السكوتي لكان الاختلاف فيلانا نقول انما خلاف للاجماع السكوتي اكثر كذا في
والباقية وابع ابان وبعض معتزلة ثم اجماعهم على قول من سبقهم فيه كما
فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس
كخبر الواحد والانية في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على اقوال كان
اجماعا منهم على ان ما عدا ما اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمع بعدهم
احداث قول آخر مثاله جارية انتشرا رجل وطيرها ثم وجدها عيبا فقتل
ان الوطى يمنع الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش فالرد مجابا يكون
خارجا عن هذين كقولين فلا يجوز وقيل هذا في الضحية خاصة اي ذهب
بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداها مخصوص
بالضحية واخو ان الله هذه غير مخصوص لهم بل هو مطلق يجري في اختلاف
كل عصر هكذا والله اعلم **باب القياس** القياس في اللغة التقدير وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلية اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع
اذ يخرج عنه قياس بين المعدوم وبين قياس عدم العقل بسبب اجتنابه على
لان

في قول سبقهم فيه كما

وفي الشرع

عدم العقل بسبب الضعف في سقوط الخطاب بالعجز عن تعظيم الخطاب لان الكمال سابق
 والفرع لاحق ووصف المعلوم بالسبق والتأخر لا يوضح لان المعلوم ليس بشئ
 ولتأويل ان يقول لان جريا القياس بين المعلومين وما ذكرت من المثال غير
 مستقيم لان قياس مجنون على الضعيف في سقوط الخطاب بعلة العجز عن تعظيم الخطاب
 غاية الاعراض يكونا عديمين ولا يلزم من ان يكونا معدومين وان شئ ما يوضح ان
 يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيويه وان شئ بهذا المعنى يطلق على المعلوم و
 الحمد الضمير ما ذكره صاحب الميزان وهو بان شئ مثل حكم احد المذكورين بمثل علة
 في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس خطره لا مثبت كالمثبت
 هو انه تع واما قال مثل حكم لان لو قال ابانة حكم لغير لزم منه انتقال العرض
 وهو فاسد اخرج من ابطال القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله
 تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ الى بيان الكل امر من امور الشرع وفيه
 بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارة او اشارة او دلالة او اقتضائية فان لم
 يوجد فلا بقاء على الكمال من وجود او عدم واما السنة فقوله دم لم ينزل امر من اسرار
 مستقبلا حتى كثر فيهم اولاد النسابا فقاموا ما لم يكن بما قد كان فضلو او
 اضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة
 غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم
 على هذا الاخبار الا اذا كان اصل قول الرسول دم وهو موجب للعلم قطعا واما
 يكتفى بالشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نفسا وعقلا انا النقل فقوله تعالى
 فاعبهروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رذ الشئ الى نظيره كذا قال ثعلب في كتاب

ما يصلح ان

ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبي دم حين
 بعث معاذ الى اليمن قال لم تقضي قال بكتاب الله تع قال فان لم تجد قال بسنة
 رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأي فقال دم احمدته الذي وفق رسول
 رسوله بما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لا نكره ولما حمد الله فان قلت
 لان حجة احمدية لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب
 من شئ ولانه دم سأل عما يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصب
 مشروط بصحة القضاء قلت قول الرسول دل على ان القياس حجة والكتاب دل
 على وجوب اتباع قوله دم فلان كتاب الله والاعمال النابتة بالقياس فلا يكون
 في كتاب الله تفريط والارادة قوله بعث معاذ اعظم ان يبعث واما المعقول فهو
 ان الاعتبار واجب بقوله فاعبهروا وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثالات
 اي العقوبات اجمع مثله بفتح الميم ونظم الناء ففسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه
 والله اعلم رذ النفس الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة تلك
 الاسباب لان هذا الرذ انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل هو المؤدي الى
 هذا الرذ جعل التأمل نفس الرذاقاة للنسب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
 باسباب نقلت عنهم لكلف عنها اخرا زاعمة من الجراء فالتأمل يكون في الحكم
 والنسب والقياس نظيره لا النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثالات
 مستقلة باسباب فصار كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمحان اشار اليها فلما
 ان مباشرة اسباب تلك المثالات بوجوب المثالات فكذلك وجود مثل معنى
 الحكم المنصوص في غيره بوجوب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور

على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعباره النص وهذا استدلال
 بدلالة لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلاً معقولاً لان الوقوف يحصل
 بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت لا اعتبار بالمأمور به انما هو يذكر في المثال خاصة
 فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة ما موراه قلت ان اريد به الاعتبار
 عاماً في المشتقات وغيره فهو دليل بعباره على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار
 في المشتقات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس حجة بدلالة وكذلك التأمل
 هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في قضايا اللغة لا استغارة غيرها
 اي غير الفاظ احتقاي سابع اي جائز كالتأمل في الاستماع في الشجاعة لاستغارة
 اسم الله والقياص نظيره اي نظير كل واحد من هذين التأملين ثابت من حيث
 انه تأمل في معاني النص لا ثابت حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل
 هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستغارة على الوجه
 الذي ذكره قلت لان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع
 على جواز الاستغارة بحكم العقل فان العقل حكم به اذا جازت الاستغارة مع كونها
 غير ضرورية فان القياس الذي هو ضروري جائز بالطريق الاولى فان قلت هذا
 يدل على جواز الاستغارة وهو مقتود وجوب منابته وهذا لا يقيد به قلت اذا جاز وجوب
 العمل به والا يلزم العمل باليس بدليل ان ليس بعد القياس دليل آخر او اجمال كعاد
 وكلها منفيان وبيان اي ثبوت ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستغارة
 من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظير في الحكم والسبب ثابت في قوله دم
 احفظ بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانما تقتض
 الباء للمقابلة
 فعلها

فعلاً يقتض بواسطها بما دخلت فيه وصرها ذكرت في المبادلة فتناسب تقدير
 بيعوا وباء الزرع ايضا تقديره يتبع الحنطة بالحنطة مع حذف الحنطة
 مكمل اي احفظ شئ من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره قبول كجنسه
 وقوله مثلاً بمثل حال لما سوي يعني بيعوا الحنطة بالحنطة اخرى متماثلين
 والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهذا التسوية بين البدلين والا
 للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى احوال التي هي شرط واراد بالمثل القدر
 وهو الكيل في المكيل والموزن في الموزن دون غيره بدليل ما ذكره حديث
 آخر كذا كميل وزناً بوزن مكان قوله مثلاً بمثل واراد بالفضل في قوله دم والفضل
 ربا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجزي الزبا في بيع
 زرة من الذهب بدينين ولا في حقة بكفتين ولا في بيع خمس حفات بشت
 حفات اذ لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي
 بين البدلين في القدر ثم حرمه اي حرمة الفضل ثبت بناء على قوت حكم الامر
 وهو وجوب التسوية فيكون كونه ثابتاً باشارة الامر عرف ذلك بالتأمل في
 صفة النص ويقول دم الفضل بالان الزبا اسم لكل زيادة في احد البدلين
 هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه
 اي الدعة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر
 بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية وان يكون
 كذلك اي لو يكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد جنس
 كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدد با

كبير شرعيين واد نصف صاع في
 نصف صاع استدل به موت طاركا

لا يحصل المساواة في المقدر على سبيل الحقيقة لأن المماثلة تقوم بالصورة و
 المعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس اشارهم بقوله اكنظ بالخط و
 الى الصورة اشار بقوله مثلاً بمثل فيكون كقدر وجنس علة العلة وحكم
 يضاف الى علة العلة ايضاً وسقطت فيه ايجودة في الربويات هذا جواب
 سؤال مقدر وهو ان يقال لانهم ان المماثلة حقيقة تنبئ بما ذكرتم فان
 التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائها قدرًا وجنسًا فان المماثلة
 تزاد بالجودة فان من باع ثوباً جيداً بثوب ردي ودفع في مقابلة الجودة يجوز
 ولو باع قفيزاً جيداً بقفيز ردي ودفع لا يجوز بالنص وهو قوله وم جيداً
 وردياً سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس
 ثابتاً باشارة النص لا بغيره والراي ووجهنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد
 فيه نص يعني وجدنا مقادير الارز وغيره كالجنس والنقص امثالا مساوية
 وكان كفضل على المماثلة فيها فضلاً حالياً عن العوض في عقد البيع مثل حكم
 النص بلاتفاوة فمننا اثباته اي اثبات حكم النص وهو كون العقد خالياً عن
 العوض وكونه طاماً على طريق الاعتبار المأمور به وهو اي القياس المتنازع فيه
 بيننا وبين نقاية نظير المشتلات اي العقوبات النازلة بالام السالفة فيكون كل واحد
 منهما ثابتاً بالنص في محل معللاً بعبارة اشهر اليها فيه فيكون الاعتبار بالتأمل
 في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالا اعتبار فيما ذكرنا فان
 الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم الاول احشروا
 ظننهم ان يخرجوا فظنوا انهم ما يغتفرهم حصونهم من الله فانما هم من حيث لم يحسبوا

وقد في قلوبهم الرعب يحربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعينوا يا اولي
 الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا رسول الله حين قدم المدينة
 ان لا يكونوا عليه فتقضى العهد في وقعة احدى ثم خرج النبي وم وامرهم بالخروج من المدينة
 فاستمروا عشرة ايام فمكر لنا ففكوا اليهم ان لا يخرجوا منه احصن فان قالوا فمكر
 معكم وان خرجتم لنخرجن معكم فلما استسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى عليهم الا اجدوا
 لا اول احشروا معلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام فظن الناس
 ان لا يخرجوا من ديارهم لغزهم وظن بنو النضير ان حصونهم ما يغفرهم من الله فاتي
 امر الله ومعنى تحزيب بيوتهم انهم حاربوا لما جئهم الى احشروا وكجارة فسدوا افواه
 الازفة وان لا يبق للمسلمين بعد جملهم مساكين ومعنى تحزيبهم بايدي المؤمنين
 تسبيهم في ذلك فانهم امرهم وكلفوهم عليه فالأخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله
 نزع ولوانا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
 جملوا اخرجوا عذب قتل النفس فامر بنو اسرائيل القتل على الخروج والكفر بصلح
 داعياً اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بياناً للجنابة وقوله من
 اهل الكتاب بياناً لفظ الجنابة وقوله من ديارهم بياناً لفظ العقوبة واول الحشر يدل
 على تكرار هذه العقوبة لأن الاول من الامور الاضافية يدل على احشروا الثاني بعبارة وهو
 اجلاء عمر رضي اياهم من خيبر الى الشام ثم دعا نانا الى الله تعالى بقوله فاعينوا الى الاعتبار
 بالتأمل في معاني النص للمعبر به اي باوضح لنا المعنى فيما لا نص فيه فتعبروا حالنا
 باخوالهم فمخرز عن مثل ما فعلوا لتوقيا عن مثل ما نزل بهم فكذا كذا معناه فكذا كذا
 احكم في الشرع لا استخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعلم به فيما لا نص فيه

اعينوا
عليهم

الشرع
رأى كذا

والدفع
لذا

وأجواب عن نفاة القياس أما عن الآية فالقرآن نزل نبيا نكلا شئ والقياس
 شئ في تلك الاستبابة المبينة في الكتاب وكل شئ في الكتاب لا يكون باسم الموضوع
 له لغة فيكون نبيا بغيره وأما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله
 فاسوا ما لم يكن بما قد كان فإن قياسه معدوم بالموجود فاسد لأنه لا مماثلة بينهما
 أن سناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وغير العقول فهو أن
 نعلق الحكم بمحتمل من معاني النصوص وأن ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرح
 الاستبابة وجب يكون فيه شبهة لأجل العمل كآيات المؤلة والقام الذي حصل منه
 البعض فكذلك هذا الأصول في الأصل معلولة أي الأصل في النصوص من الكتاب و
 السنة واجماع الأمة أن يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه
 ثلثة أحكام الأول أن الأصل في النصوص أن يكون معلولة والثاني أنها معلولة بأحد
 أو صافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه أشار بقوله الآية لأنه لا بد في ذلك من دلالة
 التمييز أي دليل يميز ما هو العلة عن غيره والثالث قوله لا بد قبل ذلك أي قبل
 التعليل من قيام الدليل على أنه للمحال شاهد أي أن النص معلول في حال القياس
 واللام يكون بمعنى في قولهم كتبت الخمس بغير من رجب أي في خمس ولا يكون
 الأصل في النصوص التعليل غير المعلول بالشاهد لأن اشتمال النص على العلة
 اجماع بين محل المنصوص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا
 على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرطا وركن
 وحكم ودفع هذه الأمور الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرط أن لا يكون الأصل
 وهو محل الحكم المنصوص عليه عند أكثر الفقهاء كالتبريد إذا قيس عليه الأثر والفرع

١٨
 هو الأثر وعند المتكلمين هو النص الذي لا يحكم في القياس عليه من نفس واجماع والفرع
 هو قبيح بيع الأثر متفاضلا والاشبه هو الأول لأن الأصل يطلق على ما يشتمل عليه
 غيره وعلى ما لا يقتصر إليه غيره ويستقيم إطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاستبابة
 صواتا في أن الذي يشتمل على الغير الحكم دون المحل وإذا عرفت هذا فنقول إن
 كان المراد من الأصل النص فمغناه شرط أن لا يكون النص المنبث للحكم محصيا حكم
 أي منفردا مع حكمه بذلك المحل والباء بمعنى مع وضمير راجع إلى الأصل والفرع بين
 استعمال الباء بمعنى مع وبين مع أن مع لا ابتداء المضاجعة والباء لا استدراكها
 آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم أي بسبب قلمي آخر يدل على اختصاص
 بذلك المحل وهو قوله تعالى واستشهدوا شهودين وإن كان المراد من الأصل محل الحكم
 فالباء في حكمه يكون صلة بخصوص وهي تدخل على المقصور كقوله فيجب على الغيب
 كقوله خزيمة أي يقول شهادة هذا هو الحكم حصت شهادة من عموم سائر
 الشهادات المشروطة بالعدد ليس المراد بالخصوص المنعني بخصوص من صفة عامة
 فانه غير مانع من القياس لا يرى أن أهل الذمة لا حصوا عن آية فقال المحل
 بهم الشيوع والصبي بالقياس قصة ما روى أن النبي لم يشتري ناقة من
 إعرابي وأوفاه الثمن وانكر الاستيفاء وجعل يقول اللهم شهيدا فقال لم من يشهد
 له فقال خزيمة أنا شهيد برسول الله أنك أوفيت الإعرابي ثمن الناقة فقال لم
 كيف تشهد له ولم تخبرنا فقال يا رسول الله أنا نصدك فيما أئنتنا عن
 خبر السماء أفلا نصدك بما تخبر به من أداة من أداة فقال لم من يشهد له خزيمة فحسبه
 فجعل شهادة كقوله شهادة رجلين كراهة له وتفضيلا على غيره حتى لا يثبت ذلك

الحكم في شهادة غيره وأن كان فوقه في الفضيلة كالظفر الراشد بين مع ان النص
 اوجب شرط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليل لانا مني عد بنا الحكم الى غيره
 ابطنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما نحن بهذه الكرامة من بين سائر الخاضعين
 لغوهم جواز الشهادة لرَسُول الله دم بناء على ان اخباره كجواز الشهادة لغيره
 بناء على ان العيان فان قوله دم في فائدة العلم كالعبا وان لا يكون معدولا بالبا
 فيه للتعدية لان العدول لازم فلا يثبت المحمول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الال
 يعني ان لا يكون الال عادلا عن سائر القياس اي ما يلائم كبقاء كصوم مع الاكل او
 الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله دم ثم عصى صومك فانما اطعمك
 الله وسفك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المحظي عليه وان يتعدى الحكم
 الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث
 للقياس سمي ولكنه في حقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان
 الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانها
 ليس من التعدي بل من شروط الشرط الاول كون وصف الال متقدما وهو احتراز
 عن التعليل بالعدة القاهرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان
 شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى محل آخر محال لانه
 عوض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له
 واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الال في الفرع مجازا وغير الثاني
 بان المراد ان ينصور وقوعه شرطا له لا في نفسه ولا بعد في ان يكون ينصور وقوعه
 مقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون امتعدي حكما شرعا لان القياس

لاجرى في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل على ان الاسماء
 توقيفية دون الافعال والكحوف واختلف جاري في النظر لان المراد من الاسماء
 الكلمات قال ابو بكر الباقلاني القياس مجرى في الاسماء ايضا لاننا رأينا ان عسير
 العنب ليس في حرم قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو حمل والدو ران
 يضيء غلبة الظن والثقة حاصلة في التبيين فيسمى حرم فيكون حراما لا يرى ان
 كتب النحو والصرف مملوءة بالاقية قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا و
 انما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نعم ان الاسم اللغوي ثبت قياسا
 لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الياقوت قائم بالآ
 واخرق ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى اخرق يا قوتا وما ذكرناه من الآية
 في الكتب ثابت بالتوقيف والثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان
 فرعاً لآخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعي قاس السفر جبل على
 التفاح في كونه ربويا بعدة الطعم ثم قاس التفاح على البربعة الطعم ايضا
 فانه يمكن قياس السفر جبل على البربعة الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر
 والرابع ان يكون امتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير
 في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الال فلا يجوز القياس
 وانما من كون الفرع نظير الال في العدة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم
 في الفرع بالرأي من غير الحاق به بل وهو بطلان القياس ان لا يكون في الفرع نص
 اذ لو كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة
 وان كان مخالفا كان بطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال

الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كما القياس صحيحا وكما مؤكدا للنص
 فلا يستقيم التعليل لما بين النص والشروط فخرج عليها احكامها وهذا متفرع عن الشرط
 الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنا للواط بان يقال
 الزنا شفيح ما محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواط فيكون اللواط زنا فيخرج
 عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا نصي ظاهر الذي لكونه تغييرا للمحرمة
 امتناعية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع من الغاية هذا متفرع عن الشرط
 الرابع بانه ان ظاهر الذي لا يضح عندنا انه لا يجرم الوطى وعند الشافعي يضح
 ظاهره فيحرمة وعلل بان حكم حرمة الوطى والكافر اصل لا يضح ظاهره كما يضح طلاقه
 قياسا على مسلم قلنا هذا تغيير حكم الاصل وهو ظاهر المسلم في الفرع وهو ظاهر الذي
 وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة لكفارة متناهية بها وحكم
 الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس احلا لها لان
 فيها معنى العباد والواجب على الخطا اذا لم يقدر على الاتقان هو الضوم والضموم
 لا يضح من الكافر والواجب من النفس خبر بخلاف الضوم والكافر ليس باصل وان كان
 للتحريم المطلق المحلل والالتعدي احكم من الناسي في الفطر الى المكره وانما طوى هذا
 متفرع عن الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في
 نفس الفعل فلان يعذر المكره وانما طوى وبها تلبس بعدد من نفس الفعل اول
 اما انما طوى فظاهرا واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل أصلا
 لان عذره بما دون عذره اي عذره الناسي لانه الشيا يقع في الاشياء بلا اختيار منه
 فيكون مشوبا الى عذره لانه هو الذي اوجبه الا يري الى قوله دم فانما اطعمت

اي كونه التعليل

انه وسفك بخلاف الفرع وهو فعل انحاطي والمكره لانه وجد منه عليه الحق من
 وجد لانه حصل كسبه وان كان هو جلي انما ايضا مع مذهب اصل السنة فلم يجعل
 ساقطا لوجوده بمسبب العبد فتعدية عدم الفطر من الناسي الى انحاطي والمكره
 يكون فاسدة لعدم مماثلة بين الفرع والاصل لان عذره ليس من قبل منه كالحق
 ولهذا اوجب الشرع الكفارة على انحاطي والمكره فان قلت انتم عدتكم حرمة المصا
 من احلال الاحرام وليس نظيرة في اثبات الكرامة قلت الاصل في ثبوت الحرمة
 هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صار
 شخفا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطى مقامه ويستوى في ذلك الوطى
 احلال واحرام ولا للشرط الايمان في رتبة كفارة البهيض والظهار هذا فرع عن
 الشرط السادس اشترط الشافعي الايمان في كفارة البهيض والظهار للجواز وعلل
 وقال هو خير من تكفير فيشرط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم
 يخرج هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شئ فيه نص بتغييره وذلك الشئ هو
 كفارة البهيض والظهار فان النص الوارد فيها مطلق وهذا التعليل
 صار مقيدا او تقييدا للمطلق بتغييره والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من
 الشروط الاربعة وانما خرج به ليمتاز من الشروط المستفمنة في ضمن الشرط الثالث
 ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يضح القياس بالتغيير
 حكم النص لانه قبل التعليل حاض وبعده يعم فكيف صح اشتراط قلت موجبا
 لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل بكتعليل الشافعي في قوله كفارة
 اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير

طاعاً وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علم بالتدليك
قياساً على الكسوة تغير بعد التعليل ما هو مفهوم من النص قبل حيث لا يخرج المكفر
عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو بطلان لا يجوز التعليل به وجه يتغير حكم الأصل في
الفرع كما ذكرنا في ظاهر الذي فلان يجوز على وجه ان يتغير حكم النص في عيه
المنصوص عليه أولاً وانما حصصنا القليل من قوله دم لا يتبعوا الطعام بالطعام
الأسوأ بسوء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صورة من الأحوال هذا
جواب نفيس يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الرضا بالتعليل لان قوله
دم لا يتبعوا الطعام بالطعام الأسوأ بسوء يعنى القليل والكثير فخصتم القليل
الذي لم يدخل تحت الكيل بالتعليل بغير اجواب انه دم استثنى احوال بقوله دم الا
سواء بسوء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في الكلام وهو الطعام عيه
واستثناء احوال في العيه لا يستقيم اذا اكل في الاستثناء والاتصال فعلم انه مستثنى
من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولو ثبت في ذلك التثنية
الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل بالاجزاء وكان آخر الكلام دليل على ان
اوله لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اى بدلالة مصاحباً حال من النص لا
للتعليل لانه لا بالتعليل وانما يسقط حقه في الصورة هذا جواب عن نقص آخر وهو
انه تع اوجب الزكوة وفسر بالنسبة دم في الاصل بقوله في خمس من الاصل شاة فصار حق
الفقر في صورة الشاة ومعناها فانتم ابلغتم بالتعليل بالالية صورة الشاة
حيث قلتم يجوز قيمتها وهذا تغيير بحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير اجواب ان
حق الفقر في الصورة سقط بالنص اى بالاذن الثابت بالنص وهو قوله تع وما

من دابة الا على انه زرعها لا بالتعليل لانه وعد ارضي الفقراء اى وعدائه للفقراء
ارزاقهم ثم اوجب ما لا يسمى على الاعنياء لنفسه كالنشاء والبقر وخواتم ام الله
الاعنياء بانجاز المواعيد اى بقضاء ما وعد الله للفقراء لقوله تع انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عيين النشاء والبقر وعيين النقدي وذلك لا
يحمل اى ذلك المسمى لا يحمل انجاز ما وعد الله للفقراء من عين مع اختلاف
الحوادث لكثرة حاجاتهم فلا يكون معهم متعلقاً ببيع المنصوص بل بمطلق المال
فلان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال لتعقبي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد
فثبت ان استبدال المسمى بالنص المصحب بالتعليل لا يجوز التعليل وركنه اى
ركن القياس ما جعل علماً اى وصفت جعل علامة انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء
ما يقوم به ذلك الشيء ولا يقوم القياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الأصل و
الفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما جعل
علامة لان علل الشرع امارات ودلالة على الاحكام لا موجهية لذاتها لان الموجب هو
انه ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافاً الى النص في الأصل والى العلة في الفرع كما
هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علماً على وجود حكم النص في الفرع وان كان
الحكم مضافاً الى العلة في الأصل والفرع جميعاً كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون
ذلك الوصف علماً فيها وجوب مشايخ عراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل
شبهة واما حال الحكم الى القطعي أول من احواله الى المظنون واصنف الحكم في
الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الأصل بالعلة
فمنه ابيته يتأتى التقديرات الى الفرع قلت المعنى اى العلة في الأصل صار لاضافة الحكم

اليه مؤثراً لكنه لم يظهر اثره في المنصوص لكون النفس اقوى منه وانعم النفس
 في الفروع فاضيف الحكم اليه فظهر اثره في الفروع لانه لا دليل في اقوى منه وجه
 بعض مشايخنا ان العلة اذا لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا النفس في الفروع لا يثبت
 احكام في الفروع لان القياس لا يكون الا بابانية حكم في الفروع بعلة مثل علة الاصل
 ولا مانع بينهما لان علة الفروع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان
 يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علماً على حكم النفس انما كان اعم من ان يكون
 في الاصل او الفروع وهو الظاهر فيرفع اختلاف على حكم النفس فما اى من الاوصاف
 التي اشتمل عليه النفس اى ثبت حكمه به عدياً بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغة
 كاشمال نفس الزبوا على الكيل واجنس او بغير صيغة كاشمال نفس الشهي عن
 بيع الابن على العجز من التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطاً من النفس لا
 بدان يكون ثابتاً بصيغة او ضرورة افتضائية والالم يكن متعلقاً بالنفس فلا
 يمكن جعله علماً على حكمه وجعل الفروع نظيراً له في حكمه اى للنفس في حكم النفس احسن به
 عن العلة الفاصلة اذ ليست بركن للقياس بوجوده اى بوجود ذلك الوصف في
 الفروع والبناء في النسبة به الاشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفروع
 وحكم الاصل والوصف اجماع وانما حكم الفروع فثمره القياس ونتجته ولا يجوز ان
 يكون ركناً له وموفقاً عليه قال ابن ابي اوجب وكلما اخص وان لم يكن مرجحاً فيكون
 الثلثة اركاناً للقياس لكنه يستفاد من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور
 والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اى ذلك المعنى الذي جعل علماً
 على حكم النفس جائز ان يكون وصفاً لازماً للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة

عن العلة

للذهب والفضة عللنا بها في وجوب الزكوة في حلى النساء وقلنا يجب الزكوة على
 المصوغ منها كما يجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل اخلاقه وحده كصفة
 لا تبطل بصيرورة خلياً وانخصم علل بها في باب الزبوا وهو مردود عندنا لانه
 تعليل بالعلة الفاصلة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعدي
 الى اكله والاراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال بقدر بها ماله الا
 وعارضاً كالانفقار في قوله صلى الله عليه وسلم فانه دم غريب انفق والتعليل به يدل
 على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العروق ليس بمنفرد اسماً
 اى جائز ان يكون ذلك المعنى اسماً كالدم في قوله دم للمستمدة توفى في وصلي
 وان قطر الدم على احصير فانه دم غريب انفق فان الدم اسم علم اى موضوع غير مشتق
 عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة التجانس فان قلت ما الفرق بين جواز
 التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم اخر اجيب بان التعليل هناك لتعدي اسم
 اخر الى التبيذ ثم يترتب احقة على الاسم فيكون قياساً في اللغة فلم يجر وهدرنا
 بمعنى الاسم لتعدي احكام الفروع لا يلزم فيكون تعليلاً بالوصف حقيقة فيصح
 وجوباً بحيث لا يحتاج الى النظر اى انما نزل الكثير كوصف الطواف في الهرة في
 قوله دم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخصباً مثل علة الزبوا
 وبها القدر واجنس عندنا والطعم في المصوغات والتمنية في الذهب والفضة
 عندنا في فني والاقنيات والادخار عندنا ما كل وحكما اى يجوز ان يكون ذلك
 الوصف حكماً شرعياً كالتعليل بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن
 اميت قال النبي صلى الله عليه وسلم للمرأة التي سئلت عن ابنتها لو كانت على ابنت

دين فقتضيت اماكن يحزبك فقالت نعم فقال دين الله اخي لا قوله دم
دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كعد
تحريم النساء وهو اجنس وصره او اكيل وصره او الوزن وصره وعدا مثل القدر
مع اجنس في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص
كقوله فانها من الطوائف وقوله دم كيد لا كيد وغيره اذا كان ثابتا به اي با
بالنص كتعليل جواز التسمم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد
لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود التسمم المنصوص عليه بما روي انه دم منى
بيع ما ليس عند الله ورخصه في التسمم يقتضيه عاقد الاعدام صفة فيكون ثابتا
باقتضائه فيكون كائن بعينه ودلالة اي دليل اطلق المصدر مع الفاعل كونه
الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم به كونه
الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم العقلية قبل القياس كما
ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما للشهادة بان يكونا حريين عاقلين بالغين لم
مسلمين لا يقبل بالمشكوك فيه والاعتبار بالنظر الى عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنس اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم
وهو مقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين ذلك الوصف في جنس
ذلك الحكم وهو كوز في الكتاب كاثارة الاخوة لاب وام في التقديم في الميراث على
الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية الانحاح فان الولاية غير الميراث لكما بينهما في
في الحقيقة والثالث ان يؤثر جنس القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء
الصلوة المتكثرة بعد الاغفار فان تأثير جنس وهو عذر اجنون وكهيف ظله في

عينه باعتبار لزوم الحجج والاربع مآخذ اثر جنس في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
عن انايض فانه ظاهر اثر جنس وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط
الركعتين وهذه الاقسام حجة ومعنى بصلاح الوصف صلاحه وهو ان الولاية
تذكير الضمير باعتبار كونه مصدر ا ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله
دم وعن السلف اي الضمير والتابعين بان لا يكون ثابتا عن طريقهم في
التعليل لان الحكم في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح
العمل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن النبي بيانه عن عرف احكام الشرع
قال الغزالي المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حوت الخ
لاننا نزيل العقل لا كقولنا حوت لاننا نقذف بالزبد وقولنا اذا اسلم احد
الزوجين اضيفت الفرقة الى ابياء الآخر لانه تناسبا لا الى السلام لانه عوف
عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية المنكح جمع منكم بفتح الميم
بمعنى التلحاح ولقابل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والتلحاح ليس
بمستوع ومقابل انه جمع منكم ففيه شذوذا ان احدهما حذف الياء بعد الحاء
والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومناكير
ومكاسير شاذ كما في الشافية لما يقتضيه من العجز اللام مقتضى بالتعليل وتضمير
في رابع الى الصغر اعلم ان ولاية انحاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في
انحاح الصغار معلولة بهمل الصغر عندنا وبالجملة عند الشافعي وفائدة اختلاف
تظهر فيما اذا زوج الاب البكر بالغة من غير كفوف من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الشيب الصغير عندنا خلافا له فانه الى الصغر

مؤثر في اثبات الولاية في مال الضعيف فان الضعيف مظنة العجز دون البكارة تأثير
 الطواف مفعول مطلق لما يتصل به الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعقل
 المنقولة لانه مثل الطواف الذي هلل به النبي وم سقوط النجاسة عن الزهرة وفي
 قوله وم الزهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي
 تعذر صوته الاواني عن الزهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة وكذا الصغر
 منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكلان التعليل بالصغر موافقاً لتعليل
 رسول الله وم دون الاطراد يعني ان الدليل الدال على عليه الوصف صلاحه وهذا
 لانه لا الاطراد وجوداً او وجوداً بعد ما يقع وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
 عند عدمه كقوله لم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول شغل القلب وجوداً و
 عدماً فانه اذا وجد شغل القلب بشيء او غضب لم يكمل له القضاء فاذا لم يوجد شغل
 القلب بشيء او غضب اكمل له القضاء اجتمع اهل الطرد بان العلة الشرعية امارات
 على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو انه نعم فاذا اطرد الحكم مع كوصف وجد كون
 الوصف اماراً للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لانه اماره الشيء ما يكون لا
 علامة على وجود ذلك الشيء واجواب عنهم ان قولهم العلة امارات مستقيم في حق الله
 نعم جعلها امارات لا يجاب به نعم واماً في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لاننا مبتلون
 بنسبة الاحكام الى العلة فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بالامالة كما ثبتت
 الاجزئية الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح وان كان من الله نعم والقضاء
 الى القتل وان كان مقتول ميتاً باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان
 الوجود قد يكون اتفاقاً ومجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا يرى ان في قال

لعبده

لعبده انت حوان كلمت زيدا وار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حوان هو
 علة فلا بد من ان يكون مؤثراً او من جنس ^{دور} اي من جنس الاطراد التعليل بالنفي من
 حيث ان كلامها لا يصلح دليلاً لان استقصاء الغدوم الى عدم العلة واضافة
 الاستقصاء الى الغدوم بادرني ملازمة يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود
 اي وجود علة اخرى منه ووجه اخر لان الغدوم لا يكون اعلى حالاً من الوجود ووجود
 وصف لا يمنع وجود وصف آخر مثبت الحكم به لا مثبت ان الحكم قد ثبت بعمل
 شتى فكيف يمنع الغدوم والتعليل بالنفي كقول الشافعي في النكاح اي في ان لا
 يثبت بشهادة النساء مع الرجال لان ليس بما لا فكونه غير مال لا يمنع قيام
 وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس
 ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل بوجع الشرود بعد القضاء ولو كان ما يسقط
 بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتاً
 منه المال فلما ثبت النكاح بالم يثبت به ^{المال} فانه يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان
 يكون كسب متعيناً استثنائياً من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد التعليل
 بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه متعيناً لا يكون له
 سبب اخر غير فيض الاستدلال وفي الحقيقة جواب عما يقال انتم قد علمتم بالنفي
 في مواضع كقول محمد في ولد الغصب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيان ان سبب
 وجوب الضمان هو الغصب فيض الاستدلال بعدم كغصب على عدم وجوب الضمان لانه
 ضمان الغصب لا يكون بل يغصب ومنها قول محمد ايضا في مستخرج من البحر كاللؤلؤ
 والعنبر انه لا ضمان في ذلك لانه لم يوجب عليه مسلمون يعني انما يجب اخمس

ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر

فيما كان في ابدى الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاب الجدل المستخرج من فقر
 الجدل لم يكن في ابدى الكفار لان فعله لا يمنع ابدىهم فلا يكون من الغنية فلا يكون
 فيه الخمس **والاجتهاد** اي من جنس الما طراد الاجتهاد باستصحاب احوال قيل هو
 بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفي **احكام** لثبوت الامر في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو عمل بموجب الاستصحاب
 عند التعريف بحث كما احكم بالثبوت **لا نقض** الاستصحاب لان نقض الاستصحاب هو الدليل الذي ثبت به احكام وقيل هو
 في الزمان الثاني مح **ابقاء** كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان الاستدلال يجعل الحكم
 الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل احوال مصاحبا للحكم فاضافة الى احوال
 اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدلال الشافعي على حجية
 بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت به معارض قطعاً يتحقق الحكم بهذا الدليل
 كما ثبت الشرايع بعد وفاته دم اجاب المص عن بقوله لان اتمت ليس بمقتضى
 يعنى الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقاءه لان البقاء عرض آخر
 مفترق عنه اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه واجواب عن
 الشرايع ان البقاء فيها بعد الرسول دم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال
 النسخ فيها لكونه دم خاتم الانبياء وبعض القراء وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
 انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليل ثم وقع الشك في زواله اي
 زوال الحكم لعدم وجود المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
 التأمل والاجتهاد في المزيل وانما اختلف في استصحاب حكم احوال بعدم دليل مغير
 بطريق النظر والاجتهاد **كان** استصحابا المستدل اي جملة حال البقاء على ذلك
 اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا منزعا عند الشافعي وعندنا لا يكون

حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة للزام الخصم عليه وفائدة ان
 تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار
 وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب اي في التسم الذي
 في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما في يدك بالاعارة ان القول قوله في
 القول للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا بينة اي باقاة البينة
 على ملكية ما في يده لان الشفيع يمتسك بالاصل وان البديل الملك ظاهر او
 الظاهر دليل للدفع للالزام وقال الشافعي يجب بغیر بينة لانه يصلح للدفع
 والالزام عنده وضع الشئ في المسئلة في بيع الشقص ليتحقق هذا الشافعي
 في استصحاب احوال لانه لا يقول بالشفعة في اجوار ومنها رجل قال لعبد ان لم
 تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
 ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب احوال لان الاصل عدم الدخول فلا
 يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي القول قول العبد لانه يصلح للالزام
 فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد و
 والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما
 قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتبار
 فلا يكون ملزما على الغير كالظن احوال بالثبوت والاجتهاد بتعارض الاستباه وهو
 عبارة عن تناقض امرين كل واحد منهما ما يمكن ان يلحق به امتناع فيقول بغير
 في غرض المرافع انه ليس يفرض ان من الغابات ما يدخل في الغيا كقولهم حفظت
 القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقولهم فتطرة الى ميسرة فلا ينفك

في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بخير دليل يعني هذا الاحتياج فاسد لانه عمل بلا
 دليل لانه الشك امر حادث بين العلم والجهل فيأتي دليل ثبت هذا الحادث فان
 قلت لا دليل متعارض الاستدلال قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد من مثبت فان قال
 هو دخول بعض الغابات مع عدم دخول بعضها قلنا محل تعلم ان المتعارفين فيه
 اى قبيل فان قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال اعلم فقد اقر
 بالجهل وعدم الدليل فيه وفي بعض الشروع ما دخل دخل دليل وما لم يدخل لم يدخل
 دليل فلا يكون متعارضاً في المراتب لانه لم يجمع دليل الدخول مع عدمه كدخول فيه ومنه
 شرط التعارض ان يتحد المحل كما في سور كحار لان تعارض الدليلين في نفس الشئ
 وفيه نظر لان الادلة المتعارضة ليس هو التعارض المصطلح عليه ولا غاية ما في
 الباب ان تعارض الاستدلال يثبت الشك لكنه اثر في الشوق لا المبدأ الى
 احد بما لا ترجح ولقائل ان يقول انه عمل بالاسل لا الميل الى احد بهما وجوب الغسل
 قطعاً مع وجود الشك لا يتصور فثبت وجوب الغسل قطعاً والاحتياج بالادلة
 يستقل الا بوصف اى من جنس الاطوار الاحتياج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه
 في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اى بذلك الوصف
 الفرق بين الاسل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اى قول بعض
 اصحاب الشافعي في مس الذكر انه من الفرع فصار حداً كما اذا امت وهو يقول وهذا
 فاسد لانه قياس بلا عتس عليه لانه ان جعل نفس امس مقبلاً عليه لزم قياس الشئ
 على امس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يقول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتياج
 بالوصف المختلف فيه وهو ان يقاس صورة على صورة اخرى ويجعل اجماع وصفاً

او قياس الشئ على الشئ

اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة اكمال في اثرها باطله انه عقد لا يمنع من
 التكفير اى من جواز التكفير بالاعتقاد فكان فاسداً كالكتابة بالحر وهذا فاسد
 لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلفاً ظاهراً لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتقاد
 من التكفير عندنا حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع عن التكفير دليل على
 نسيان الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع من جواز الاعتقاد
 ليصح الاستدلال بجواز الاعتقاد على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كفاً فاسداً
 والاحتياج بالاشتراك في فسادها بحيث لا يجزى على احد من اهل الغطاة كقولهم
 اى قول بعض اصحاب الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث آيات الثلث ناقض للعدد
 غير سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتأدى به الصلوة كما دون الآية اى كما لا يجوز بما دون
 الآية وهذا ظاهر الغنى اذ لا اثر للتقصير من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في المحققين
 ان قراءة الفاتحة ركوع حتى يخرج عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية
 لانه فان عجز عنها يستحب ويحل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات
 ضلال واذلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستدلين وهذا غير منقول من
 السلف بل اخذت من كان من طريق الفقهاء بعيداً والاحتياج بلا دليل لا خلاف
 في انه يطلب الدليل من قال حكم انه في هذه الاحاد كذا ولا يطلب من قال لا اعلم
 حكم انه في هذه الاحاد واما الثاني للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون ركوة
 فهل عليه دليل ام قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النقي بل يكفي له التمسك
 بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتياج بلا دليل وقال بعضهم يجب على الناف في
 العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة مسلماً لانه الاثبات ولا في النقي تمسك اصحاباً

للمستفدين

الظواهر بقوله نع قل لا يجد فيها أوجي الى محرمات الآية فانه نع علم بنيت وم الاحتجاج بلا
دليل واحتجاج من حصص العقلات بان مدعى النفي والاثبات في العقلية يدعى
حقيقة الوجود والعدم لقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعية فمدعى
الاثبات لوجوب شيء ومدعى نفيه مدعى حكم شرعية واما الثاني فينكر وجوب الوجود و
يدعى انتفاؤه وذلك ليس حكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واجتجج ايجبه بقوله
نع فقالوا لى يدخل الجنة الا انه كان موصوفا او نصارى تلك اما ينهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين ام اتيتكم بغير دليل بل بطلب اجماع والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة
اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان الثاني
عالميا لجميع الاذلة فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بان انتفاء الدليل
فان قلت قد قال ابو جاحم في العنبر لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل
قلت لم يكسف بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد ربح
حاكيا عن ابيه في العنبر قلت لم قال ابو جاحم ربح لانه بمنزلة السمك قلت
وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة اساء ولا خمس في الماء هذا
شارة الى معنى مؤثر بمعنى القياس ان لا يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان
اصلا في يد العدو وحوته ايدى باخر او غلبته وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد
فيه اثر بخلاف القياس فتكررت على هذا القياس وحيلة ما يعطل الى جميع ما يقع
التقليل لاجل اربعة اقسام لما فرغ من بيان القياس وركنه شرعا في بيان حكم
الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط الى

شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنتية لحمة النساء وهذا
مثال لاثبات الموجب يعني الجنب بانقراده محل هو علة محرمه بالبيع نسبه ام لا
مغذنا بحرم وعنده الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلا يصح
اثباته بالرأي وانما يجب على المدعى الدليل من نص او دلالة او اشارة او اقتضا
لانه الثابت برهانا ثابت بالنص فقلنا الجنب بانقراده يحرم النسبة باشارة
النص لانه علة الربوا القدر واجنس على امر ووجدنا في النسبة شبهة الفضل
على اكلول في احد الجانبيين لان التقدير من النسبة فالجنب من حيث انه بعض
العلة اخذ شبهة العلة فائتتاله شبهة الربوا لان النسبة كالحقيقة في هذا
البا حجة فسد البيع مجازفة لشبهة الربوا وصفه الشوم في كوة الانعام هذا
مثال لاثبات وصف موجب وهذه الكصفة محل شرط للزكوة ام لا فعند الحنابلة
شرط وعند مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص و
هو قوله وم في خمس من الابل النسائية شاة وله اطلاق قوله نع فذمنا اموالهم صدقة
نظرهم بها وتركهم من غير اشتراط الشوم والشهود في النكاح هذا مثال لاثبات
الشرط للحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط عندنا خلافا
لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله وم لا نكاح الا
بشهود وهو متمسك بقوله وم اعلنوا بالنكاح وشرط العدالة والذكورة فيها اي
في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط والاعتناء فيها وبهوان الشهود شرط
لانفقاد النكاح بالتقاضي بيننا وبين الشافعي ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي
الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله وم لا نكاح الا بشهود من غير شرط

العبدالة والذكورة وهو يتشكك بقوله دم لا نخاح الا بولي وشاهدني عدل قلنا لم
 يضح قوله دم وشاهدني عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نخاح الا بولي والبيتر
 تصغير بترأ وهي ثابث ابتر كما ان ضمير تصغير حمراء وهي ثابث احمر هذا
 مثال لاثبات الحكم اختلاف في الركعة الواحدة محل هي صلوة مشروعة أم لا فعندنا
 ليست بصلوة خلافا للشافعي وهو يتشكك بما روي ان النبي دم قال اذا خشى احدكم
 الصبح فليوتر ركعة ولنا ما روي ان دم نهى عن البتير اي الركعة الواحدة و
 صفة الوتر في مثال لاثبات صفة الحكم اختلاف في صفة الوتر وهي واجبة عندنا
 حنيفة لقوله ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والمزيد لا بد ان يكون في جنس
 امر عليه وعند صاحبنا والشافعي سنة لقوله لم حينئذ قال لا اعاني بقوله محل عن
 غيرهم والاربع تغدية حكم النص الى ما الى محل للنص فيه ليثبت فيه حكم النص
 فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالغدية حكم لازم للتعليل عندنا في بطل التعليل
 عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جازية عند الشافعي
 لانه يجوز التعليل بالعدة القاصرة فعنده التعليل انتم من القياس لانه يوجد التعليل
 بدون القياس في العدة القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العدة المستنبطة
 بالعدة المنصوص عليها وكما ان الحكم يغلق بالعدة في النص ويكون العدة صحيحة
 بدون التقدية فكذلك هذا ولان صحة تقدية العدة موقوفة على صحتها في نفسها
 فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تقديتها الى الفروع لزم الدور وهو بطلاننا
 دليل الشرع لا بد وان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيده العلم بالاتفاق
 ولا العمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فروع التعليل فلا ينعج

قطع

قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التقدية فان قلت التعليل بالعدة
 القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلنا انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما
 يأتى به بالتعليل واذا لم يعمل يحصل هذه الفائدة عن ان التعليل بالعدة القاصرة
 لا يمنع التعليل بالعدة المستغنية لجواز ان يكون معلولا بعلةتين وهذا لا يحل
 الشرعية امارات ولا يمنع نصب علامتين على شئ واحد قبل هذا الخلاف فرع
 اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه مضاف الى النص عندنا فائدة في العدة
 القاصرة وعند الشافعي مضاف الى العدة في الاصل والفروع وهو قول بعض مشايخنا
 فيجوز التعليل بعدة قاصرة وهذا ليس بشئ فان اضافة الحكم الى العدة في محل النص
 ابطال محل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الانعكاف مع وجود الاقوى واذا كان
 كذلك لم يفد التعليل بالتقدية واجواب عن الدور انما نقول لم لا يجوز ان يقال
 صحته في نفسه لا تتوقف على صحة تقديتها بل على وجودها في الفروع فينقطع على
 انه وقف معية فلا يضر انما امنتنع اذا كان باسقاط سبب كل واحد منهما في
 الاخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول وتغيرها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب
 او شرط او حكم ابتدأ بالرأي لا بطريق التقدية بطلان التعليل شرعي لا دراك
 احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفية اثبات الشرع وليس للعبد ولاية ذلك
 وفي اثبات الشرط وصفية ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدون
 وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدون مكان رفعه وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا
 ان اثبات الحكم بطريق التقدية جائز وانما خلاف آخر اثباتها بطريق التقدية من
 اصل بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع فيعتمد على محل آخر

فقال عادة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الموليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان
 وفتح السلام اجتمع المتكثرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قلنا اللواطة على
 الزنا فيكون سببا للحد لا بد منه ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك
 بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا ايضا وحيث يكون الموجب للحد
 المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونها موجبتين له لان احكامهما استند
 الى المعنى المشترك استحالة مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما
 فيلزم منه بطلان القياس لا شرطه بقاء حكم الاصل ولم يوجب الزنا الذي هو الاصل
 حكم وهو ان يكون سببا للحد واجتمع المجوزون بان القياس ردوا الشيخ الى نظيره و
 فاستحق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة
 عن كونها موجبتين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان
 مشتركا لا يخرج الزنا منه ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
 الزنا فالمراد من قول الكسب والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية
 ان تابع فتح الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يوجب الا الرابع اى لم يوجب استعمال
 القياس الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على
 وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة
 وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه
 لكنه ليس بجامع اذ لم يفضل فيه الاستحسان الثابت بالاثار والاول ما ذكره المصنف من شره
 وهو دليل يقابل القياس اجاب بقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يقابل
 القياس اجاب بخبر القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقال القياس الحق
 يعارض

دون اجاب فلا بد من تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثار والاجماع و
 الضرورة والقياس اخفى كالسهم فان القياس يابى جواز عدم العقود عليه عند
 الاثارة كناه بالنفس وهو قوله دم من اسلم منكم فليسلم في كسب معلوم احدث
 والاستحسان فيما فيه تعامل الناس مثل ان ياد انسانا بان يخبر له خفا بكذا ويأبى
 صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضى ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم
 استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا بالنفس و
 هو قوله دم لا يتبع ما ليس عندك واجيب بان النفس صار مخصوصا في حق هذا الحكم
 بالاجماع وفيه نظر لان الفرقان شرط الخصوص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن ان
 يجاب عنه بان الفرقان شرط في التخصيص الاول والنفس مخصوص قبل الاجماع بالسلم
 فيجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضى عدم تطهيرها
 اذا تنجست لانه لا يمكن صبها اما عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة
 عادة الناس وطائفة سور سباع الطير مثال للقياس اخفى فان القياس الظاهر
 يقتضى نجاسته لان لحم حرام كسور سباع البرهايم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
 البرهايم ليست بنجس العين ونجاسته سوريا باعتبار انما يأكل لمسائها فيجندط
 لعابها النجس بالماء وسباع الطير باخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من
 اميت فعظم اخفى اولي ولما صارت العلة عندنا هذا شروع في بيان جميع الاستحسان
 على القياس بعد بيان انواع الاستحسان علة بالاثار خلافا لاهل الطرد كما في بيان
 قد تنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس اخفى وفيه رد لمن طعن على ابيه
 واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة هذا قول

بالتشبه لانهم ان اكلوا هذه الشبهة فلا مشقة في الاصطلاح وان اكلوا من حيث
 المعنى فباطل ايضا لاننا نعلم به دليل انه الاول المتفق عليها في مقابلة القياس اجلي
 ونعلم به اذا كان اقوى من القياس ونقبل عن الشاخي انه قال من استحس فقد شرع
 يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع
 لذلك احكم اذا قوي اثره مثاله سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور
 سباع البهائم هذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان سور السباع الطير ظاهرة لا نجاسة
 السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن
 فرج على القياس لان الاعتبار للاثر الا يرى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فرج
 العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الـ
 الكدورة والفناء وقد منا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره
 وخفي فسادها كما اذا تكلمت آية السجدة في معلومة فانه يزكج لها ان شاء الله كانت آية
 في آخر الصورة وان شاء الله ان الركوع محتاج الى النية دون السجدة وان كانت
 في وسط السجدة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع السجدة
 اجزاه فان ختم السجدة ثم ركع لم يجز لقوامها ولم ينوبها لانها صارت دينا في الذمة
 فلا يتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلواتية كذا في الذميرة وذكر الناطقي شيخ الفقه ورثي
 في الاجناس ولو ركع في وسط السجدة بنوى السجدة عن التلاوة والركوع جميعا
 جاز عنهما في القياس وبأخذ قياسا في بقيم الركوع مقام السجدة التلاوة فانه لا
 يجزى في القياس لان الركوع والسجدة متشابهان في معنى اخضوع ولهذا اطلق الركوع
 على السجدة في قوله تعالى وحركا كما مجازا فان تحرور وهو الشقوط موجود في السجود

دون الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا يجزى لنا اننا بالشجود والركوع غير
 حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
 عن سجد التلاوة كما اوله وهذا اثره الظاهر كالمأمور به لا يتأدى بغيره لم
 فيفسد بوجه القياس لكنه القياس اوله بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الا يرى ان
 السجود عند التلاوة لم يشرع قرينة مقصودة ولهذا لم يصح نذرنا المقصود به
 التواضع والركوع في التلاوة يعمل ما هو مقصود من السجود لان الركوع فيها عبادة
 كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع
 مقاده لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر اخفى للقياس وهو حصول
 المقصود بالركوع مع الفضا الظاهر وهو اعتبار نفس التشبه والعمل بالمجاز مع
 امكان اخففة اوله من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بحقيقة مع فضا اخفى
 وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين امض الفرج بين المستحسن
 بالقياس اخفى يصح تقديمه بخلاف الانقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول
 بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف
 في الشمس قبل قبض المبيع لا يوجب بيعه بالبائع قياسا لانها لا اتفاقا على
 ابيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر على البائع وانما البائع يدعي
 زيادة الشمس وكذا القياس ان يسلم المبيع الى المشتري وتأخذ منه ما اقر به ويختلف
 على الباقي كما في سائر اخضوعا وبوجهه اي يمين البائع كما يجب على المشتري لم
 فيتحالف استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند اخضار ما اقر به والبائع
 ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم بقدره الى الوارثين اي وارث البائع

وبين المستحسن بالاثار والاجماع والضرورة فقل
 ثم المستحسن بالقياس اخفى ح ح ح

والمشترى حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض بجزء التخالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد لم والاجارة اي يتعدى وجوب التخالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل بخلافه لان التخالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة بطل الفسخ واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب بيع البايع الا بالاثار وهو قوله ثم اذا اختلف البايع والتسعة فائمه بنفسها بعينها بخلافه واما لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت التخالف بالاثار على خلاف كقياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رهما فيقتصر على مورد النص فلا يصلح تعدية الى الوارثين ولا يتخالف المورث والمشتري اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد بجزء التخالف بين الوارثين لان عنده انا نصا الى التخالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عضا بغيره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لان كل واحد منهما يدعي عضا آخر فانه العقد لا يختلف باختلاف الثمن لا البيع بالف قد يصير بالقياس بزيادة الثمن فلم يصلح تعدية الى الوارثين **الاجتهاد** لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد من القياس من القياس واما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وعند الأصوليين بطل

من القياس

في الاحكام

في الاحكام وذلك مقدار خمس آية وعلم السنة بطرقها والملازمة ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجود القياس اي طريقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب الرأى من فلان ان المجتهد قد يخطئ ويصيب والحق في موضع اختلف في المسائل الفقهاء واحد باثر ابن سعود رضى في المعقودات وهي التي مات عنها زوجه قبل الدخول ولم يسم لها مولا قال بن سعود رضى الله عنه فيها اجتهاد برأى انه يمكن ان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان فتشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يكتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه كل مجتهد باصا به الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والابان من التكليف لم تكليف ما ليس في الواسع كاستقبال القبلة فانها جنة واحدة وعند الاشباه يصير اجتهاد كل ما قبله والحق في موضع اختلف متعدي وهذا اختلف في النقليات لا في العقليات **لأن قول بعضهم** التي من اصول الدين فالحق فيها واحد بالاجماع ومخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى واجواب عنهم انهم ما كلفوا باصا به ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس من اهل عنده فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم مصيب في الطلب كمن وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقيون مصيبون ابتداء لانهم ان اجتهاد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة قالوا في قوم متخيرين في القبلة مختلفين من عدم حال امامه فسد صلوة لانه مخطئ عنده في القبلة **الاعني قول بعضهم** ثم اجتهاد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده وعند البعض واليه قال الشيخ ابو منصور لقوله ثم ان اخطأ فلك

ان كان

الكمال
 حنة اطلق اخطاء فانصرف الى الكمال وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان
 المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداء وانتهاء وانما اراد ان مصيب ابتداء اي نفس
 اجتهاده وبخ ان يكون فعلاً شريعياً فيكون مأجوراً ومخطئاً ابتداء اي في
 اصابته المطلوب واجواب عنهم ان اخطاء المطلق لا يستوجب الاجور في ذلك
 حنة يدل على ان خطاه ليس الخطاء الكامل فتعين ان يكون اخطاء فيما هو
 الحق لا في نفس الاجتهاد ولعل اي دليل ان كل مجتهد مخطئ ويصيب قلنا لا يجوز
 تخصيص العلة وهو خلف احكم في بعض الصور عن الوصف المدعى عليه وانما سمي
 هذا المصنف كقبيصا لان العلة باعتبار حلولها في حال مقدرة توصف بالعموم وان
 لم يكن الا بالعموم حقيقة واذا وصفت بالعموم يكون اخرج بعض المال عن تأثيرها
 كقبيصا لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا لبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم
 جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتملين بان العلة اشارة على احكم يجعل التشار
 فجاز ان يجعل اشارة في بعض المواضع دون البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها
 اشارة لانه الاشارة لا تستلزم وجود احكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لانه
 كقبيص العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لان الله
 جعل السرقة والزنا عليهما الحد والقطع وقد يوجد زان وسارق لا يجذولا
 يقطع وذلك اي بيا التخصيص ان يقول اي معلن كانت علة في توجب ذلك
 اي احكم لكنه لم يجب اي كون احكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع
 قبيصا اي قيام تلك العلة لما في مضاراي الحمل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع
 وجودها مخصوصا من العلة اي محتمل كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو

المانع انما ذكر هذا لان مجرد قوله لكنه لم يثبت لم يسمع منه بل يجب عليه اطلاق مانع
 صالح للتخصيص ولما قيل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم
 تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على
 علة ما مانعاً صالحاً للتخصيص وعند عدم احكم بناء على عدم العلة فقلت
 ما ذهبت اليه من اضافة عدم احكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد أيضاً
 لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكن ان يقول قد عدت علة في صورة لا
 النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى عدم
 لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم احكم مطلقاً لكن العلة الشرعية
 علة تامة فاستحال خلف احكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزءها او زاد عليه
 وصف آخر لم يبق تلك العلة علة فتخلف العلة الحكم لان انتفاء العلة
 واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتلف عنها احكم فيلزم
 ان يكون علة غير علة وهو تناقض حيث خلف حكم عنها ظاهر وبيد ذلك
 اي بيان كون عدم احكم مضافاً الى المانع عند الخصم حيث وجدت بتمامها و
 الى عدم العلة عندنا في الضائم التام اذا صب الماء في خلقة انه يفسد الصوم
 لغوات ركنه ويلزم عليه الناس فان صود لا يفد مع فوات الركن حقيقة
 فمنع اجازة الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لما في وهو
 وهو قوله لم يتم على صومك فانما اطعمك الله وسفأك مع بقاء العلة وقلنا
 عدم العلة اه انعدم اي امتنع احكم في الناس لعدم العلة حكماً لان فعل الناس منسوب الى
 حكم الشرع حيث قال فانما اطعمك الله وسفأك فسقط عنه معنى ايجابة مضار اكله

كلما اكل حكاما وبقي الصوم بقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه والثاني ليس في معناه
 لان فضل الذي يغوث ركن الصوم مضاف الى غير من لا يحق فيبقى معتبرا وجعلنا
 ما جعله اخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليل على عدم العدة حكما وبني على هذا
 اي بني من اجاز تخصيص العدة حكما على جواز تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار
 شرح المنار والاولى ان يقرأ وبني على صيغة مجهول اي وبني على بحث التخصيص
 التقسيم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بانعين للحكم مع وجود علة وانما
 يمنعان نفس العدة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العدة لا مانع مع وجود العدة
 فلا يكونان من اقسام تخصيص العدة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع
 يمنع انعقاد العدة كبيع اخر ومانع يمنع تمام العدة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء
 الحكم كخيار الشرط اي خيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك و
 لا يمنع من انعقاد العدة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية
 فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه ويمكن من له
 اختيار من الفسخ بدون قضاء او رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
 لا يمنع ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التنصيف في المبيع ولا
 يتمكن من الفسخ بدون رضا ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لانه
 له ولاية الرد وفيه البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للرد والتمسك بالاصل
 الشيخ شروط القياس وركنه وحكمه شرع في دفعه لئتم بيانه اذا القياس انما يتم
 اذا خلى عن الدفع فقال ثم العلة نوعان هي زعم القايين وانما قيدناه بالاصل
 الطردية ليست بعلل شرعا لما عرفت واما قديمها على المؤثرة لان المؤثرة لا يجزى

مطلب تقسيم موانع

مطلب تقسيم العلة

فيها

فيها المناقضة وفساد الوضع فاجتنب الى معرفتها ليحكم عليها بالاستقراء في المؤثرة
 فنقدم الطردية وبنيها خبرا طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضرب من الدفع والاحتجاج
 بالطردية وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر العلة الطردية
 لتبين الاعتراضات الواردة عليه فقال واما الطردية فوجوه دفعها اربعة
 القول بموجب العدة وهو التزام ما يلزمه المعلن اي قبول السائل ما يشبه
 العلة بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اعمله المص وهو
 محتاج اليه وذكر في عبارة غيره والضمير في تعليقه راجع الى ما اورد مضاف الى
 مفعوله وهذا القول ينجي اصحاب الطرد الى القول بالتأخير لانه لما سلم موجب
 علة في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتج الى معنى مؤثر ضروري كقولهم اي
 اصحاب الشافعي في صوم رمضان فرض فلا يتأدى الى تعيين النية
 كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم موجب
 تعيين النية انما كان فلان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية
 فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية ايضا وهو واجب وانما يجوز به اطلاق
 النية على انه تعيين يعني سلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت
 ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هو تعيين ام لا فعندنا هو بتعيين
 لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم
 نفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له فاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة
 التعيين فيجبها بطلان الاسم كالمفوض في الدار فان قلت ان اخصم يقول التعيين
 بطريق كقصد الى الفرضية شرعا كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق للحل
 الفرضية

مطلب دفع الاول

قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصد فان زادوا
هذا القيد في استدلالهم ندفعه بالممانعة بان نقول لانهم ان كون الصوم صوم
فرض يوجب تعيين النية قصداً ولا يتم ان علة وجوب تعيين النية قصداً
في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب
يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلن يوجب
احكم لكن تخالف عن المانع ثبت عنده فيكون تخصيصاً في انكر التخصيص
لا يستقيم له القول بالموجب والمض من انكره فينبغي ان لا يفتح عنده قلت القول
بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة
بين المانع وليس فيما نحن به صدده مقصود السائل بتخصيص علة المعلن وانما مقصوده
انجاءه وابطال كلامه معنى فلذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلن
من مقدمات الدليل كانهما او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي ان الممانعة اربعة اقسام
بالاستفراء اما ان يكون في نفس الوصف بان نقول لانهم ان الوصف الذي تدعيه علة
موجودة في المتنار فيه مع تسليم تعلقه به في الال مثال قول الشافعي في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لانهم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب اكله في الال متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل ان لو جامع نساء لا يف صدقه لعدم الغطر او في صدقه اي في صلاح الوصف للحكم
مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لانهم ان صلاح للعلة مثال قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
بالرجال فنقول لانهم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تأثير في موضع

مطلب الممانعة وهي دفع الثاني

علة وجودها

آخر سوى محل التبرع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركعة في الوضوء
فيثبت ثلثه كغسل الوجه فنقول لانهم ان التثنية مستوفى في الغسل بل السنون
صوالا كمال بعد تمام الغرض والتكرار حيز البه في الغسل لفرضه ان الغرض مستوفى
محل وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبة الى الوصف
اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلن علة مثل ان يقول في
امسك لانهم ان التثنية في الغسل مضافاً الى الركبة لا يري ان الركبة لا
اشترائها في التثنية وجوداً كما في القيام والقراءة وعدا كما في المضمضة والاشترائها
حيث يثبت التثنية ولا ركبة وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع على
خلاف مقتضى ترتيب الأدلة والمراد من المخالفة وقوعه مغاير الملك او السنة او
الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على العيل الطردية كغسلهم اي كغسل اصحاب
الشافعي لا يجاب الفقرة اي لا يثبتنا بسلام احد الزوجين هم فالوا اذا سلم احدهما فان
كانت مدخولة تقع الفقرة بعد انقضاء ثلث حبس لنا كيد النكاح وان كانت غير
مدخولة تقع بسلام احد هما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينها اثبات
الذين فلا يتوقف الفقرة على قضاء القاضي كالفرقة برودة احد الزوجين قلنا هذا
الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحاً في الال من حيث ان الاختلاف هناك حادث
بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث بسلام امسك وهو غير
عام لا فاطماً فصلا الوصف نائياً عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة وانه مقدم في الدفع على المناقضة لان الطراد انما يطلب بعد صحة العلة
كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديل بعد صحة ادائه الشهادة منه فانما مع فساد ادائه

مطلب دفع الثالث

الشهادة لا يضر الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير في الوضع اكثر من النقص لانه بعد
 ظهور فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقص فيمكن الاحتراز عنه
 في مجلس آخر بالجواب عن النقص بان يرد وصف آخر ان كانت العلة طارئة وان
 كانت مؤثرة فذلك يقتضي في الحقيقة كإيجاز والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف
 الذي عليه كقول الشافعي في الوضوء واليتم انهما طارئان للصلوة فكيف افتراض
 في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يقتضيان في وجوب النية فانه ينقض
 بغسل الثوب والبدن عن النجاسة حقيقة فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية
 ليست بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة
 المعنى بل نية بطريق التقيد اذ ليس على الاعضاء شئ يزول بهذه الطهارة والعبادة
 لا يثاثر في بدو النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عيب النجاسة
 عن المحل ونحن نقول لانهم ان غسل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير معقول للمعنى فانه
 القياس غسل كل البدن لان مجزئ النجاسة غير موصوف وحمده بالحدث بل كل البدن
 موصوف بناء على ان الصفة اذا ثبت في ذات كان المنقصف بها جميع الذات
 بالحدث ^{كانت} الا ان الشريعة اقتصر على بعض الاعضاء التي هي من حدود البدن فان بالراس والرجل
 يترى طرفا الطول وباليدين طرفا العرض بتسيرا ودخول الخرج في الحدث لكثرة وقوعه
 وافر على القياس فيما لا يخرج فيه وهو المشي واكتفى فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة
 غير معقول المعنى بل بتغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غير ما لان الحدث لم
 يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من حيث في المحل
 لكون الغسل ازالة فنهنا اذ ان كونه اما طهورا ووصف المحل بالنجس فالنية لا

مطلب دفع الرابع

نصلح

نصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبيعته سواء كان حدث معقولا او غير معقول
 وللاثنى لانه كجس في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل
 الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب لانه ملوث محتاج الى
 النية وللملح ان يمنع كونه منبئاً حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة
 حقيقة فاما لو كان حكمية فإزالة امر حكيم ايضا فيقتصر الى النية واما المؤثرة اي
 العمل المؤثرة فليس للتشاييل فيها بعد اتمامه التي هي اساس مناصرة الالمعارضة
 للتشاييل لانه يعترض عليها بالمانعة وبعد ما ليس للتشاييل ان يعترض عليها بالمانعة
 لانها لا تحل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثره بالكتاب والسنة واجماع الامة
 وهذه الاولة لا تحل التناقض وكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضة مناقضة
 هذه الاولة فلا يحتمل التناقض وكذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه
 الاولة لا يحتمل ان يكون فسادا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما عطلنا في الخارج من
 غير السبيلين وقلنا انه حدث كالحارج من السبيلين لانه خارج نجس فان
 طولنا بيئا الاثر قلنا انه اوصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة التزاع ثبت
 في صورة التزاع قياسا عليه قال انه كى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر
 اثره بالفتنة ما عطلنا في سور سواكن البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سورة
 لانها طوافية قال ام المنة ليست بنجسة فانها من الطوائف عليكم ومثال
 ما ظهر اثره بالاجماع ما عطلنا في نقي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو
 القطع لكان فيه تقويت جس كمنفعة على الكمال فواجب في الثالثة لانه لا
 تقويت فان طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع راجعا لا متلفا وفي تقويت

مطلب المؤثرة

عولب

المنفعة على الكمال التام من وجوب الايمان به يجب فيما دون النفس فلا يجوز لكنه
 اى كمن التماس اذا تصور منقصة اى اذا ورد نقض صورته على المؤثرة يجب
 دفعه اى دفع ذلك النقض بطريق اربعة ^{بطريق} وعلى الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف
 وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالعرض على ما ذكره ان ^{بما} يقول في الخارج اى ان
 التعليل بالعلّة المؤثرة وايراد نقض الصورى عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج
 في غير السبلين ان نجس خارج من البدن فكان ^{بما} كالبول فيورده على اى على
 هذا التعليل ما اذا لم يسئل اى الخارج النجس الذى لم يسئل يورده نقضاً فانه ليس
 بحدث وشه حدث في السبلين بالاتفاق فنُدفعه أولاً بالوصف وهو انه
 ليس بخارج لانه يخرج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث لم ينتقل من مكان لا
 يصير خارجاً فلا يرد نقضاً علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف
 دلالة اى المعنى الذى صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
 النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فانه الخارج النجس انما صار
 حدثاً باعتبار انه مؤثر في نجس ذلك الموضع فبما اى بوجوب غسل ذلك الموضع صا
 الوصف حجة اى وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحاً في حيث
 ان وجوب الظاهر في البدن باعتبار ما يكون منه اى بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزأ
 فلما لم يكن متجزئاً وقد وجب غسل ذلك الموضع اى موضع السيل وجب غسل
 اعضاء الوضوء وانما فيه بقوله باعتبار ما يكون منه احتراز عما يصيبه من النجاسة
 من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسير الى غيره وهناك اى في ما
 لم يسئل لم يجب غسل ذلك الموضع فان عدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة
 فقدم

وهى الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرح خارج نجس و
 ليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته مادام الوقت باقياً فنُدفعه بالحكم اى
 ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب
 للتطهير بعد خروج الوقت يعنى بان نقول لاننا ان ليس بحدث بل هو حدث
 ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الكفين بعد خروجه
 الوقت اذا البسهما بعد السيل وبالفرض معطوف على قوله بالحكم اى ندفعه بحصول
 الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين النوم والبول في
 المعنى الموجب للحكم وقد حصل ذلك حدث فاذا اقم اى دام صار عفواً لقيام
 الوقت اى لاجل قيام وقت كصلوة فانه مخاطب بالاداء فينضم ان يكون قادراً
 عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك اى في صورة النوم
 فانه اذا دام صار عفواً لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفواً في الفرع عند
 اللزوم لكأن الفرع مخالفاً للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي
 المقصودة من التعليل في جعل عفواً كالحال فلا يرد نقضاً **واما المعارضة** وهى
 اقامة الدليل على خلا ما قام المعلن عليه الدليل بان يقول ما ذكرت من الوصف
 ان دل على الحكم كمن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض المجتهدين ان المعارضة
 غير مقبولة لانه السائل يتخير مسنداً ولا ويسئل ذلك بل له الاعتراض المحض
 فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل الحجب كان بائناً لا ما دنا وكنتا نقول طي
 مقبولة لانه العلة لا تتم حجة ما لم تسلم المعارضة الا بانه القوا انما صار حجة
 عند السادة من المعارضة فكانت اعتراضاً صحيحاً فهي نوعاً من المعارضة فيها نقض

مطالعاً

اعلم ان في هذا القول امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم
 للمعارضة وتجهده اصلاً اما الاول فلانه ذو خط من كل واحد منهما فان فيه
 ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه بطلان دليل للعلة ايضا وهذا
 خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلاً فلان المعارضة قصيدة
 لان المضيق في المناقضة عن العلة المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار
 الكلام في المعارضة قصداً وفي المناقضة ضمناً فان قلت هذا النوع من المعارضة
 باطل لاستدراك اجتماع التبعيضين وبها تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا سلم
 ان المعارضة تسليم الدليل مطلقاً ولهذا يقول السائل في المناظرة عليك
 وان دل على انه غير لم يقبل عليك وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار
 الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السائل
 المناقضة بجهة ابطال علة المعلن وفي هذا الجواب عما يقال ان المضيق في
 المناقضة اولاً عن العلة المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لانه
 المناقضة المنقضية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها
 ضمنية وهي القلب وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل الشيء اسفلاً
 كقلب العصبة والثاني جعل ظاهر الشيء باطناً كقلب الجراب وهو نوعان
 احدهما قلب العلية حكماً واحكام علة وهذا ما فوض منه المعنى الاول لان العلة على
 من احكام كونها اصلاً واحكام اسفل كونها تبعاً وهذا القلب انما يصح اذا عطل
 المستدل بالحكم بان جعل حكماً في الال علة حكم اخرى ثم قداه الى الفع فاما اذا
 عطل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكماً شيئاً

كقولهم

كذلك مثله

كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحسان لا الكفار
 جنس مجلد بغيرهم مائة فترجم بينهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية في البكر
 الرجم غاية في الشيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الشيب غاية لان
 النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها اخشى فاذا وجب في البكر المائة وجب
 في الشيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان التشرع ما اوجب فوق جلد المائة
 الا الرجم فتقول المسلمون انما يجلد بغيرهم مائة لانه يترجم بينهم يعني لانهم ان
 جلد البكر علة لرجم الشيب بل رجم الشيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه
 انما يصح اذا كان مثل علة الال موجوداً في الفع وبعد الانقلاب لم يبق علة
 احجب في الال فلهذا معارضة صورة ولكن فيها مغنى المناقضة حيث جعل العلة
 حكماً والخلص منه اي هذا القلب ليس المراد انه اذا وردت فعه بهذا الطريق
 بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام فخرج الكلام
 يعني يذكر بطريق الاستدلال لا بطريق التعايل فانه يمكن ان يكون الشيء وليدك
 شئ وذلك الشئ يكون وليدك عليه كالتا للذخا لانه الدليل ليس بمثبت
 بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهراً للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم القضا
 بالثذر فيلزم بالتشروع فانما استدلل بشيوت احد الحكمين على الآخر لمساواة بينهما
 من حيث ان كلا منهما تحصيل قرينة على وجه يكون المضى فيها لازماً بخلاف ما عطل
 به الشافعي فانه لا مساواة بين اجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة واجلد لا
 والرجم له شروط ليست للجلد وهذا الخلف انما يصح اذا ثبت ان الشيبين متساويين

كالتوأمين فانه يثبت حرية الال لاصحابها بشؤونها في الآخرة وكذا الروح والنسب الثاني
 الى النوع الثاني قلب الوصف شاهد على الختم يعني جمل السائل وصف الممثل شاهد
 له بعد ان يكون شاهداً الى الختم تاخذ من قلب الجواب فان ظهر الوصف اليك
 حين كان شاهد عليك ووجهه الى خصمك حين كان شاهداً له فصار وجه اليك حيث
 صار شاهد لك وظهر الى خصمك حيث صار شاهداً على خصمك وهذا النوع من
 من حيث انه قليل بوصف يوجب خلاف ما اوجب الممثل وفيه منافضة له المطلوب هو الحكم
 والوصف الذي يشهد بشيئ من وجوبه بانتفاؤه من وجه آخر يكون منافضاً في نفسه
 كالتشاهد الذي يشهد لحد اخضري على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق
 تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه فرض فلا ينادى الا
 بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوماً فرضاً استغنى عن تعيين النية
 بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا
 متعين قبله هذا استدراك لبس الفروع بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
 في صوم القضاء لان المص لا يستغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء ربما
 وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما واستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق
 حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم
 سواء فمن حيث ان التعيين حاصل في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو
 صوم القضاء لا يحتاج الى النية مرة اخرى وهكذا في المقيس وهو صوم رمضان
 لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اعلم ان تجوز الاعتراض على العمل المؤثرة من يمنع

صوم فرض
 بالاشارة او بالنية

الاعتراض

الاعتراض عليها بالمنافضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها
 بدليل تجمع عليه لا تحمل القلب حقيقة كما لا تحمل المناقضة وفساد الوضع
 ولو ورد صورة القلب ندفع بيان التأثير كما ندفع المناقضة وانما يرد
 القلب على العمل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر السلام ان القلب
 الاول يرد على كل طرف جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يحمي على كل طرف
 مالم يظهر التأثير وقد نقب العلة من وجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو
 ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحابنا الشافعي في ان الشروع في النوافل لا يوجب
 اتمام ما شرع فيه ولا قضاء لو افسده صدم اي النافذة عبادة لا تمضي في افسادها
 اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احذر بهذا القيد عن انجح الراجح اذا فسدت يجب
 فيه المكف في خلافه بالشرع كالوضوء فانه لا لم يمض في فساد لم يلزم بالشرع
 فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الاضاء وجب ان يستوي
 فيه اي في النفل عمل النذر والشرع كما استوي علمهما في الوضوء حتى لا يلزم
 الوضوء بهما باعتبار انه لا يمض في فاسده حاصل انه لو كان عديم وجوب المضم في
 الفاسد علة لعدم الوجوب بالشرع كان علة لعدم الوجوب بالشرع والنذر
 كما في الوضوء فانه لا يمض في فاسده ولا يجب بالشرع والنذر فيلزم استواء
 النذر والشرع في الصلوة ولكن الصلوة تلزم بالنذر فينبغي ان تلزم بالشرع
 عملاً بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح
 لوجود علة القلب فيه اذا السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهداً عليه
 شاهد لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستند لما لفته دعوى مستدل لانه

ولا العقاب

لما ثبت الاستواء يلزم كون الشرع ملزماً كالنذر وقيل هو فاسد لأن السائل لما
جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لأن المستدل لم ينف
الشكوتية ليكون ابتداءً منافضاً لمعاد بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلباً لعدم المناقضة ولأن الاستواء بين النذر والشرع في الأصل وهو
الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الضوم والصلوة باعتبار
اللزوم بهما فيهما فكان الحكم هو المقصود من الاستواء لأن نفس الاستواء
متى اختلف الاستواء بالنسبة إلى الفرع والأصل بطل القياس كما شرط
أن يتعدى حكم الأصل بعينه إلى فرع هو نظيره ولم يوجد وبشيء هذا النوع من القلب
عكساً وهو رد الشيء ورأته على طريقة الأول مثله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم
بالشرع كالجواب وعكس الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشرع كالوضوء
فكس الحكم في الأول كما في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لأجل قلب الوصف الذي
جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للتبريح فإن ما ينكس ويطرده
راجعاً ما يطرده ولا ينكس لأن الانكسار يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف
إذا طرد يجوز أن يكون انضماماً وبالعكس قوى كونه طرد الوصف علة
فيصلح للتبريح والنوع الثاني من العكس أن يرد على خلاف سنه فاذا عرفت هذا
عرفت أن القلب المذكور ليس بمنعكس حقيقة إذا لم يصدق هذا العكس عليه
بل هو من أقسام القلب ولهذا ذكره عامة الأصوليين في القلب ولكنه لما كان
شبهياً بالعكس من حيث أنه رد الحكم النذر ذكره المحقق وأن كان على خلاف سنه
أورد في هذا القسم ابتداءً لفرع السلام والثاني من أنواع المعارضة

مطابق نوع الثاني من المعارضة في نوع الأول

اخالصة أي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعاً واحداً من المعارض
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بل زيادة وهذا النوع
من أقسام القسم الأول ما ذكره وهو أن يعارض السائل بما يخالف حكم
المعمل بأن يذكر علة أخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتعديل فيه
يقع بإيراد الضد مقابلةً لمحضه بالقرض بإبطال علة الخصم وهذه المعارضة
تجى على كل علة وهي أن يقول السائل للمعمل ولكل وأن دل على أنك
لكن عندى ما ينفيه مثله ما إذا قال الشافعي المصحح ركن في الوضوء فيشترط
تثنية قبايا على المفسر لا فتقول لنا أن القياس على المفسولات
يقضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو أن مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يشترط
تثنية كالمسوح أو بزيادة معنى تفسير هذا هو القسم الثاني مثله قولنا أنه
ركن في الوضوء فلا يشترط تثنية بعد كماله كالفصل في مقابلة قولهم المسح ركن
فيشترط تثنية كالفصل وهذه المعارضة صحيحة لأن الزيادة تفسير للحكم المتنازع
فيه لأن الخلاف في التثنية بعد كمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب
وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوع القلب وهي معارضة صحيحة أيضاً
من وجوب التبريح فيها إلى التبريح كمن نادى الأول لأنها تقيح بل زيادة وهذه لا تقيح
بدونها لكن أيراد في هذا السلام ومن يتبع هذا النوع من أنواع الخالصة مشكلاً لهذا
النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكره في بعض الشروح إنما أورد بها لأنها معارضة
قصوداً ذاتاً ومناقضة ضمناً لا يدفع هذا الأسكال لأنه قيد المعارضة بالخالصة
ولم أره جواباً شافياً أو تفسيراً لهذا هو القسم الثالث وهو أن يعارضه بضد

ذلك الحكم كمن يغير مثلاً قولنا في التيممة لغير الاب واجد ولاية تزويجها
 لانها صغيرة فيكون عليها نكاحاً كالتى لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
 فلا تؤثر عليها بولاية الاخوة قياساً فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
 وتعيين الاخ زيادة يوجب تغيير الحكم الاول الذي وقع مطلقاً لان النزاع في
 اثبات اصل الولاية على التيممة لا في تعيين اولئك فمن اثبتنا اصل الولاية ونعم
 بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيًا لما هو مستأنف
 فيه فلهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المعتبر غير المطلق فهذا التغيير يقتضي كماله في
 لكننا مستندة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب
 واجد الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه
 اقرب الناس اليها بعد الاب واجد وهذا صحيح هذه المعارضة اوفيه نفى لما لم يثبت
 الاول او اثبات لما لم ينفى الاول لكن هذه المعارضة لا تقول هذا هو القسم الرابع
 صواب يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيًا لما اثبت المعلق او اثباتا لما
 نفيه بل يكون نفيًا لما لم يثبت المعلق او اثباتا لما لم ينفى لكن تحت هذه المعارضة حكم
 المعلق بان يكون الحكم الثابت بها مستلزماً لانتفاء الحكم الذي اثبت المعلق من
 هذا الوجه يظهر الوجه في مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد مسلم لانه
 يملك بيعه فيملك شراؤه كالمسلم فانه لا يملك بيعه يملك شراؤه فعارض اصحابنا
 ان فتح فقالوا الكافر لا يملك بيعه وجب ان يستوى ابتداء المالك وبقاؤه
 كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعاً بل يخرج عن ملكه فذلك لا يملك
 ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات ما لم ينفى المعلق لانه لم ينف التيممة بغير ابتداء

هذه التعيين

والقار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تنقل موضع النزاع فتكون
 فاسدة الا ان فيها شبهة صحيحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء
 البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء
 لانه يوجب كمال ابتداء فتقتل موضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما
 لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للتسابل
 البناء فخر تحت جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه نفى الاول هذا هو القسم
 الخامس وهو الذي لا يتعرض التسابل لنفي الحكم الذي اثبت المعلق او اثبات ما نفيه
 بل يعلق حكم آخر في محل آخر بعدة اخرى لكن يكون في اثباته نفى الحكم الاول بان يكون
 بثبوت مستلزماً لانتفاء من حيث المعنى مثاله قول البيهقي في المرأة التي نكح اليها
 زوجها اي اخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوجه آخر فجات بولده ثم
 حضر الزوج الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما
 فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب النيب كما لو تزوج
 امرأة بغير شهود فقلت يثبت النيب منه وان كان الفرائش فاسداً كما في هذا
 هذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لانه المستدل على اثبات النيب
 من الاول والتسابل على اثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلق لنفيه على الاول
 ليتوارى النفي والاثبات على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحكم
 لاكتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النيب من شخصين فيحتاج الى التبرجح فيقال
 ان الاول فراش صحيح والثاني فاسد والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان
 الثاني غير الماء ماؤه كالوكا كل واحد في الفرائش فاسداً فلهذا هو فيظهر

المسئلة وهو ان المكث والفقير اثنان باعتبار من الحفرة والماء كان في فصل الزنا
 فان المكث الاول والحفرة والماء الثاني فلان الفاسد بوجوب الشبهة والضميمة
 بوجوب الحقيقة فكانت الحقيقة اولي الاعتبار من الشبهة فلما عارض الشبهة
 الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة انما هي المعارضة في علة الاصل المقيس
 عليه وهو ان يذكر في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويستند الفرع
 اليها معارضا للمعلل في علة وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى كما يقع في هذه النوع
 من المعارضة ثلث اشياء الاول ان ياتي السائل بعلة لا يتعدى عن المقيس عليه
 مثله ما اذا عطل المحجب في بيع احد به بالحد يد بانه موزون قول بانه فلا يجوز بيعه متفقا
 كانه بوب وكفظة فيعارضه السائل بانه العلة في الاصل الثمنية وانما عذبت في الفرع
 وهو احد به فلا يثبت فيه احره او يتعدى الى جميع عليه هذا هو القسم الثاني مثال ما
 لو عطل في حصة بيع المحجب بجنس متفاضلا بالكيل والجنس كالخطم والشعير ويعارض السائل
 بانه المقيس في الاصل ليس ما ذكرت بل المقيس هو الاقيبات والادفار وقد فقد في الفرع هذا
 مقيس يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخوة والشمع وتختلف فيه وهو
 المعارضة بعلة يتعدى الى فرع مختلف في هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض
 السائل في حصة المسئلة ايضا بان يقول المقيس في الاصل هو العلم لما ذكرت ولم يوجد
 في الفرع وهذا مقيس يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وحده
 الاقسام باطل لا الوصف الذي يرد عليه السائل متفدا بانه او غير متفدا لا ينافي الوصف
 الذي يرد عليه محجب لان الحكم ثبت بعلة مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متفدا
 ففساد ظاهر لانه مقتضى التعليل هو التفرقة واذا بطل التعليل بطل المعارضة

مظهر الثاني في المعارضة

وان كان متفدا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه
 او مختلف فيه لعدم ان قال هذه المعارضة بموضع النزاع الا انه حيث انه يتقدم
 المكث العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم
 يثبت بعلة شتى ولا يصح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصح دليلا عند مقابلة اخرى
 وكل كلام صحيح في الاصل اي في اصل نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة مبنيا
 للعدة المؤثرة في ذكره سبيل المفارقة اي يذكره اصل الطردعي وجوب الفرق ولان
 منهم لان ايجد في يمنع توجيهه فتذكره على سبيل الممانعة فيقبل مثلا لان ايجد في
 لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس لمناظرة اذا السائل يذكر
 فسيبدا الانكار والادعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة
 عند الجمهور لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاشياء القاطنة
 وعند البعض يكون صحيحا لكنه الاول ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا
 شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون مكررا بالبرهان اذ الدليل اما اذا منع
 يكون العدة على المحجب ويكون السائل في استراحة كقول الشافعي في اعتناق
 الراعي العبد المرحون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق يعرف من الرخص بل في
 حق المرحون فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اصل الطرد ليس الاعتاق كالبيع
 لان البيع يجعل الفسخ والعقود لا يجتهد فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة
 في علة الاصل لان ما صدر ان علة عدم التقاض في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد
 وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسجع كونه واردا على سبيل الفرق وهو غير
 مقبول منه لانه لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول

لأن وجود التبعة بلا تغيير في المتنازع فيه لأن حكم الأصل وهو البيع التوقف على إجازة
 المهرين فيما يجوز فني لا الإبطال وإن في المقيس وهو الاعتناء بتبطل أصلاً
 ما لا يجوز فني بعد بثوته فإن العبد والمولى لو أرادوا فتح الاعتناء بعد وقوعه لا
 ينفذ حتى لو أجاز المهرين لا ينفذ اعتناء فكيف يصح قياسه وهذا تغيير
 لحكم الأصل لأن الإبطال من الأصل غير الاعتناء على وجه التوقف وإذا قامت
 المعارضة بدأ شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني إذا تحققت المعارضة
 بأن لم تدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان
 السبيل فيه أي في دفعها الترجيح لأن الجمع بين الإثبات والنفي في حالة واحدة
 في محل واحد مستبعد فإذ لم يثبت للمجيب الترجيح صار منقطعاً وإن رجع عليه فليسأل
 أن يعارضه بترجيح عليه علم أن الترجيح إنما يقع في الدلائل الظنية وأما في الدلائل
 القطعية فلا سبيل إلى الترجيح بل المتأخر ينتج وإن لم يعرف تاريخ وجوب المصير
 دليل آخر أو التوقف وهو عبارة عن فضل أحد المتكلمين على الآخر قبل هذه العبارة
 لأن ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح وأوجب عنه بأن المضاف مخدوف بقديره وهو
 عبارة عن بيان فضل أحد المتكلمين على الآخر ويمكن أن يقال وهو عبارة عن جملة التعريف
 ومعنى العبارة الكشف والظاهر فيكون معنى الترجيح اظهار أحد المتكلمين على الآخر
 وصفاً يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع الترجيح وليلاً بنفسه بل يكون وصفاً
 للذات غير قائم بنفسه كذا الشيء إنما يتقوى بصفته توجد في ذاته كما إذا كان أحد
 النصبين ظاهراً والآخر مضافاً وأما انضمام الشيء المستند إليه لا يفيد في ذاته طأوأم
 لم يكن فيه يؤيده عدم ترجيح شهادة أربعة على شهادة شاهدين وقال بعض أصحابنا

هذا الترجيح في المعارضة

عبارة عن إيداعه بغيره

يترجح بكثرة الأدلة لأن الأدليتين تعارضاً فيبقى الآخر سائماً في المعارضة فيصح
 الاحتجاج به ونحوه لأنه لا يترجح لأن كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على
 خلافه فيستأقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح شيء قوله وصفاً القياس على قياس
 آخر يعارضه بقياس آخر ينضم إليه وكذلك الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر
 إليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه بانضمام آية أخرى إليها ولا بالحديث
 والقياس وإنما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراح
 يعني لو جرح رجل رجلاً جرحاً واحدة صالحة للقتل وجرح آخر جراحات خطأ
 كل واحد منها صالحة للقتل فمات المرحوم لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون
 الدية على عائلته بالنصفين لأن كل جرحه منها عدة معارضة لجرحه الواحدة
 فلا يكون جرحه كصفة لجرحه الأخرى لتفاوتها بخلاف ما إذا كان جرحه أحد طعناً
 في الثانية كما إذا قطع أحد يدي رجل والآخر جز رقبته فمات فالقائل هو الجراحات لكثرة
 فضل أقوى منه في الثانية لأن أكبوة غير مستثورة مع جز الرقبة كذا قيل وفيه
 بحث لأنه ذكر في فصل المعارضة أن حكم التعارض بين الآيتين العدول إلى السنة
 وبين السنين العدول إلى قول الصحابي على هذا إذا تعارض آيتان ثم عدل
 إلى السنة ووجد فيه ما حديث يوافق أحد الآيتين وعمل به يكون ترجيحاً للآية التي
 توافقها إذ لا وجه لجواز العمل به إلا عند أوله الآية كما عارض الآية التي يوافقها حديث
 تعارض الحديث وكذا إذا عارض سنن ثم عدل إلى القياس ووجد قياس آخر
 موافق لأحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحاً للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل
 على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر أن الكتاب لا يترجح بالحديث ولا الحديث

الرجحان مطلق الصحيح

بالقياس وكذا أي كما قلنا بمساواة صاحب البراءة صاحب البراءة قلنا الشفعة في
الشفقة أي في البراءة التي يبيع بها أي بسبب ملك سهران متفاوتين سواء
 أي متساويتان في استحقاق الشفعة ولا يخرج أحدهما عن الآخر بكثرة نصيب الذي به صار
 شفعياً صورته إذا اشتراك بين ثلثة نفر لأصدهم سدها وللآخر نصفها وللثالث
 ثلثها فباع صاحب النصف مثلاً نصيب فطلب الآخران الشفعة يكون جميع بينهما
 نصفين بالشفقة وعند الشافعي يقضى بالشفقة لجميع اثلاثاً لأن الشفعة من
 مافوق الملك فيكون مقسوماً على قدر الملك وإنما وضع المسئلة في الشفعة لأن كان
حكم الجوار عندنا كذلك لبيان خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح أربعة أقوال
 الأول لأن المعنى الذي صار الوصف به جرحاً هو الأثر فمما كان الأثر أقوى كالاحتياج
 به أو كالتحسُّس في معارضة القياس والأثر في الاستحسان أقوى كما بينا في
 مسئلة سور سباع الطير فيرجح عن القياس فإن قلت لوضح الترجيح بقوة الأثر
 لأن من يرجح الشراة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود أعدل من بعض
 عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرطت لترجيح جانب الصدق
 ولين سلمنا أنها علة فلانم أنها تختلف بالزيادة والنقصان لأنها عبارة عن
 الأثر خارج عن المحرمات ولين سلم أنها تختلف باختلاف الأشخاص كقوله الاطلاع
 على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن أن أنه أنه أعدل وهو في الحقيقة أدنى من
 الذي يظن أنه دونه فلا يكون الترجيح به وثبات الوصف ليس كذلك لأنه امر
 ظاهر ثابت بالدليل فيكون الاطلاع على زيادة التأثر باعتبار قوة دليله وقوة
 ثباته أي ثبات الوصف على الحكم المشهور بأي الحكم الذي يشهد الوصف بشيئنا

مقادير التبرج

جعل مشهوراً به لأنه الوصف في الحقيقة شاهد بشيئنا لا مثبت لأن المبتدئ هو المتبرج
 والمراد أن يكون وصف أحد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
 الآخر كقولنا في صوم رمضان أي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم
 رمضان أنه متعين فلا يجب تعيين نية أول من قولهم صوم فرض يعني أن صوم
 فرض فيجب تعيين نية كالعقضاء لأنه هذا أي التعيين بوصف الفرضية لا يجب
 التعيين بخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه المتعين
 إطلاقاً كاسم السبب على المسبب فقد يقضى إلى الواجب يعني إذا أدى الواجب إلى
 المكمل يخرج عن العهدة بآني وجه رده فلا يشترط تعيين الدفع للوديعة ونقص
 أي في رد المقتضى ورده لجميع المقتضى حتى لو وهبوا بآني المكمل أو نقص
 عليه وسلم إليه وقع بآني جهة الحقيقة بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق
 أو لم يعلم ولا يجعل الرد بآني جهة أخرى لأنه غير قابل للإثبات أي التعيين بوصف ليس
 بخصوص الصوم أول فيكون إثباته على هذا الحكم أقوى وأكثر من صفة الفرضية على
 وجوب التعيين فإن قلت إنهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا
 يرد سائر الفرائض من رد الواجب وغيره بالنقص عليهم يجب بأن أيراد رد الوديعة
 وغيره ليس بأيراد نقص عليهم ولكنه بيان أن الفرضية إن سلم أنها مؤثرة في
 وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب
 التعيين على الإطلاق فيكون أثبت وأكزم للحكم فيكون اعتباراً أولى وفيه بحث
 لأنه على تقدير أن يكون علة إخضاع الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا
 الأيراد في هذا المقام لأنه المقصود بيان أن علة أثبت وأكزم من علة إخضاع ومنع كالعلة

جعل

كتحقق الضوم الغرض لا يحصل عند المقصود يبين ان غلتنا وهو التبيين اثبت والزمن
مطلق الغرضية وبكثرة اصوله يعني ان شهد لاحد الوصفين اصلا او اصولا فيخرج
 على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلان
 تكراره كمنح اخف والتبتم واخيرة وهو اول قول الشافعي انه ركن فيستن
 تكراره كالغسل ولما شهد بوصف احقق وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد لصفته
 وصفا اصول فيخرج وصفا زعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة الاصول في القياس
 بمنزلة كثرة الرواة في الخبر واخبر لا يشرح بكثرة الرواة على ما عر بيان تلك الاصول
 وعند الجمهور هو صحيح لان الحق هو الوصف المؤثرة لا الاصل لكن كثرة الاصول
 توجب زيادة تأكيد ولزوم احكام بذلك الوصف من وجوه فيثبت بها فاق
 في نفس الوصف فيصير للترجيح وهو من جنس الاستظهار في السن فان كثرة
 الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحق ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة انقضاء
 في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا واحكام ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد
 وهو الترجيح بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة التأثير بالنظر
 الى نفس الوصف والترجيح بالاثبات بالنظر الى احكام والترجيح بكثرة الاصول
 بالنظر الى الكل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام
 ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا او منعك بحيث اذا وجد الوصف
 وجد احكام واذا عدم الوصف عدم احكام كان راجعا على الذر اطر ولم ينكس
 قيل لا يضح ان يكون هذا ترجحا لان عدم العدة لا يوجب عدم احكام ولا وجوده
 لانه ليس بشئ وانما رآه صالح للترجيح لان عدم احكام عند عدم الوصف الذي

جعله علة تدل على اختصاص احكامه وتأكيد نقله به يصح ترجحا لكنه ترجيح
 ضعيف لاستدراكه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
 لان احكام مثبت بعلة شتى فينظر غرضه عند المعارضة مثلا قولنا في مسح الرأس
 انه مسح في الوضوء فلا يثبت تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن فيه فيستن
 تثليثه لان ما قلنا ينكس باليس بمسح كف اليد والوجه يثبت تكراره وما
 قالوا لا ينكس فانه اضعف بتركز وليست بركن اعم ان امض لوقال قوة
 الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء كان او لا
 جعل المقسم ما يقع الترجيح وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكره يصير
 التقدير الترجيح بكذا او ذلك ليس من اقسام ما يقع الترجيح بل من اقسام
 الترجيح ولكنه يعلم من المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح فلهذا
 بيان ان اخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان احكاما بالذات انما هو
 في الذات الحق منه في احوال اى اوله بالاعتبار من الرجحان احكاما ما هو في احوال لان
 احوال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا اورثته من احوال
 لان الحال قائم بها فله حكم العدم في حق نفسه فيقطع حق اماكك بالطبع والشئ هذا
 تفويج على ما ذكرنا الاصل لان الضعفة قائمة بذاتها في كل وجه لبقائها على الوجه الذي
 حدث من غير تغيير والعين ما كانت من وجه دون وجه وحق اماكك في العين ثابت
 من وجه دون وجه لانه ما كان من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل بتبدل
 الاسم لانه لا يطرح والشئ بعين العين مستهلكة فرجنا الضعفة لكونها موجودة في
 كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اى اماكك احق لان الضعفة قائمة بالمتن

تعارض ضربا الترجيح

ابا ويخرج مع اصله

غلبة الاسماء الظاهرة

لأنها لا تقوم بنفسها ككونها عاضاً تابعة له واجواب أن ما ذكر يرجع إلى الحال والرجحان
 من حيث الوجود أول والترجيح بغلبة الاسماء لما ذكر المص المعباني التي يصرح بها
 الترجيح أشار إلى محارجه ببعضهم وعلى أربعة الأول الترجيح بما يصلح عند
 بانفراجه كما ذكرنا في أول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاسماء وهو أن يكون
 للفرع باهر الأصلين شبهة من وجه وبالأصل الآخر الذي يخالف الأصل الأول شبهة
 من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لأن كل وصف على حدة صالحة
 للجمع بين الفرع والأصل فيحقق أقرب مستعدة فيكون الترجيح بها ترجيح
 القياس بالقياس وقد عرفت بطلان عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الأدلة
 مثله قولهم إن الأخ يشبه الولد والوالد من حيث الحرمة ويشبه ابن العم
 من وجه وهو جواز الخطأ ذكر كونه وجواز نخاع حليته وقبول الشهادة له فيكون
 الحاقه بابن العم أول ولا يفتق إذا ملكه وبالعموم أي الثالث الترجيح بعموم الوصف
 بأن يكون أشمل مثل ترجيح أصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاسماء
 الأربعة على التعليل بالكيل وأكبر لأن وصف الطعم بعم التعليل وهو أحسن
 وأكثر وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول إلا الكثير وهذا باطل عندنا لأن
 التعليل بقلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التقدي ولو
 كان العموم مقصوداً لترجحت مقتضى بعمومها على القاصرة ولم يترجح عندهم ولأن
 الوصف فرع النص عندهم لكونه مستنبطاً منه والنص أحاط بالعام سواء عندنا
 وعنده أحاط فرع العام فكيف صار العام أخص من أخص وبقلة الواجب
 فاستدل هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض أصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل

أنه لا يترجح

واجب

واجب بوجهين لأن عند ذات وصف لكونها مضبوطة أكثر مما يشبه ذات وصفين
 وهذا فاسد عندنا لأن ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت بالنص والنص المؤخر
 على ترجيح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأشير للعلة والكثرة أعلم
 أن الأصوليين ذكروا في الترجيح الضحية والفاصلة وجوباً كثيرة إلا أن
 المص اقتصر على الأربعة في الضحية وفي الفاسدة أيضاً لأنها على المتداولة بين
 أصل اللغة ولأنه ما سواها من الوجوه الضحية يتدرج فيها إذا أفتحت النظر إليها
 فكذا في الفاسدة وإذا ثبت دفع العلة كما ذكرنا أي بنوع من أنواع الدفع كانت
 غالبة أي ثمة أن يلجئ الممثل إلى الانتقال وهو على أربعة أقسام أما أن لا
 ينتقل من علة إلى علة أخرى لا يثبت العلة الأولى وهذا القسم من الانتقال إنما
 يتحقق إذا كان الدفع بالممانعة بأن يمثل الممثل بوصف غير مسلم عليه عند
 السائل كما قيل في النص المودع إذا استهلك الودعة أنه لا يضمن لأنه
 مستطاع على الاستهلاك فقال السائل لأنهم أنه سلباً فانتقل الممثل إلى
 علة أخرى ليثبت بها كون أيداعه عند النصي مستطاع له على الاستهلاك
 أو ينتقل من حكم إلى حكم آخر بالعلة الأولى مثلاً ما إذا عطل على جواز اعتنا الكتاب
 الذي لم يؤد شيئاً من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بأن الكتابة عقد معاوضة
 يجعل الفسخ بالاقالة أو بغيرها كما تب عن الاداء فلا يمنع الصرف إلى الكفارة
 كالبيع بشرط اختياره فإنه لا يمنع الصرف إلى الكفارة بالإجماع فإن قال الخصم
 أنا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف إلى الكفارة ولكن مانع
 نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لأن العبد مستحق للعنف بالكتابة

مطهر

قيل لهذا العقد لا يوجب نقضاً مانعاً من الصرف الى الكفارة اذ لو تمكن
 النقصان لما جازف في ان نقضاً انما ثبت بشئ الحرية بوجه الحرية التي
 بوجه لا يمكن الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعدّة الاولى ايضاً فكذا هذا
 آية كمال في حق العمل حيث علق على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العدة
 المستمرة بالاجماع فان قال بعضهم ان لا يوجب نقضاً في الرق ولكن فيه
 مانع آخر وهو ضرورة كمال ايل على ملك المولى فلما البيع بشئ آخر ايل
 عن ملكه بوجه وهذا لو ما من له اختيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة
 لكونه محققاً للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعدة اخرى بان تعدد
 اثبات الحكم بالعدّة الاولى فاراد اثباته بعدة اخرى كما في الصورة المذكورة
 لما قال السائل عند هذا العقد لا يمنع ويكفي ان يمنع نقضاً الرق على وصف
 آخر فقال هذا عقد معاملة كمثل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقضاً في الرق
 وهذا جائز لانه انما يضمن بتعليقه اثبات الحكم الذي يترجم ان خصمه يارعه فيه
 فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة حجة وادان ثبت حكماً آخر مساوياً للحكم الاول
 جاز له ان يثبت بعدة اخرى وكفى مثل هذا التعليق الذي يحتاج فيه الى الانتقال
 الى عدة اخرى وحكم آخر لا يوجب عقبة حيث لم يعرف العمل موضوع اختلاف
 في ابتداء تعليله او ينتقل من عدة الى عدة اخرى لاثبات الحكم الاول لاثبات
 العدة الاولى وهذا الوجه صحيح الا الرابع لان هذا الانتقال بعد انقطاعاً
 لانه جالس المناظرة لم تنفد الا لاثباته اخرى وانما يحصل الا بانه اذا كان الدليل
 متتابعاً ولو جازنا هذا الانتقال ولم يحصل انقطاعاً لطال مجلس المناظرة منه

غير

غير حصول المقصود الا يرى اذا اراد النقص فانه بعد انقطاعاً ولا يفسخ العمل
 اذ راجع وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقص فلان لا يفسخ هذا
 التعليق امتهاداً كان اوله ومحتاجاً لتحليل وم مع اللعين وهو غير ودين
 كفان بقوله ربّي الذي يحبّي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احبّي و
 اميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست بهذا التعليق لان
 الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه لم اراد بقوله يحبّي و
 يميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق
 احد اسميّن وقيل الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شئ وكان
 اللعين محجوباً بتلك الحجة الا انه يقوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا
 لا يتألمون في حقائق ايمانهم فحاف تحليلهم الاستنباه والالتباس عليهم
 نفهم الى الحجة الاولى حجة طاهرة لا يقع بحادثها الاستنباه وهذا من قوله
 الا انه انتقل دفعا للاستنباه **فصل** جملة ما يثبت بالحق التي سبقت
 ذكرها شتيان الاحكام من اكل والحرم والوجوب والفرص وغيرها وما
 يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها
 الحق وهذا الفصل باب القياس لا القياس لا يعرف الا به وكان القياس
 ان يقدر على القياس لانه وسيله له والوسيلة مستفيدة على المقاصد الا ان
 القياس اصل من اصول الشرع فوجب حصوله بالحق المستفيدة اما الاحكام فارجع
 حقوقه انه فاعلة فينبغي ان تميز الظاهر انه حال لان التمييز في المشتق
 ضعيف والمراد من قوله الله تعالى ما يتعلق به نفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام

او الكعبة

مطل وجوبه في كل امر
 وجها قال لا يخفى فان انا يان في التمسك الشرع
 فان يان في الغرب فثبت الذي ينفذ
 بهما القدم الظاهر ان لا ينفذ امر سؤله النية

مطل الاحكام وما يتعلق بها

وهو اتخاذهم اياه متبداً وكثرة الزنا فان نفعه عام وهو سلة انسابهم وانما
نسب الى الله تعالى لانه تعالى ان ينفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء
حقاً له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقاً له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك
وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق بمصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا
ماله بآية المأكول ولا يباح الزنا بآية المرأة وما اجتمع فيه وحق الله غالب
كحق القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجراً وحق العبد لان فيه دنوا لعار الزنا
غير المقدوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجزي فيه ارث واسقاط بالعفو وما
اجتمع فيه وحق العبد غالب كالتصاص فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم
من الفساق وحق العبد لوقوع اجنبية على نفسه وهو غالب لجريا الارث وصحة الا
عتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت بالاستقراء
عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلوة والزكاة وغيرهما من الفرائض و
انما كانت فروعا لانها لا تصلح بدونه وهو صحيح بدونها وهي العبادات
اخالصة انواع ثلثة اصول ولواحق وزوايد اما الايمان فالتصديق اصل
حكم لا يقبل التسقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في القمير والزوايد
في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى والاسل في الفروع الصلوة وصلى عماد الدين
ثم الزكاة المرتبة للنعم اكمال ونعمة البدن اصل لان اكمال وقاية له ثم الصوم
لانه شرع لقمه النفس فلا يصير قربة الا بواسطة قهر النفس وهي دون الواسطة في
الزكاة لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة فيها قبح ولا يبيح في صفة الفقر
وكانت اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهي عبارة عن هجرة من الاوطان

واختلاف وفيه قطع مادة الشهوات وضعف نفسه وكله الحج بمنزلة الوسيلة الى
الصوم وبعضه اجلة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
واما الزوايد فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت كمكالات لا كمكالات
للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكما لها ان تكون عقوبة محضة
كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل اما ان عقوبة فلان غرم مال الحق القاتل بواسطة القتل واما قاصرة
فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة
بين العبادات والعقوبات كالكفارات اما ان فيها معنى العبادات فلانها تؤدي بها
طوع عبادة محضة كالصوم والاعناق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم يجب
ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد في العبادات ويكون فيها معنى الخطر وعبادة
فيها معنى المؤنة وهي الثقل والخلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادات
وهي كونها صدقة ولهذا اشترط لا يجابها بصفة الغناء وشرط انية فيها وجه
المؤنة وهي انها تجب على الاف سبب راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادات
كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلانها العشر سبب حفظ الاراض لان يعرف الى
مصارف الزكاة والفقر الغارمين الدافعين شر الكفرة والضعفاء
الداعين لهم بالنصرة كما قال ام انتم تنصرون بضعفائكم فيكون الاراض محفوظة
بالعشر واما جهة العبادات فلان مصرف مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة
فلانها باعتبار اصل وهو الارض النامية وجهة العبادات باعتبار ما هو تابع وهو
محل الصرف والثابت باعتبار الاسل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالحج فانه

باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الدل
في الشريعة لكونها اعراضاً عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل التمكن من الزراعة
وصف وكان معنى المؤنة فيه اصلاً وحق اي الناس من حقوق الله تعالى في نفسه
اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيئاً ومن غير ان يكون له سبب مقصود
يجب على العبد ادائه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سبباً مقصوداً قلت
لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكه المشركين كقوله تعالى وقا
لهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله الآية ولهذا جاز الخمس لبنه ما شتم لانه
لا لم يلزم ادائه على العبد طاعة لانه لم يكن من غساله الناس واوساخهم فتولى
احدهم وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو ائمة لانه نائب الشرع الخمس
القيام فان الجهاد حق تعالى لانه اعزاز دينه فصار المبدأ بالجهاد كله تعالى في الانفال
لله والرسول لكنه اوجب اربعة اخماس للغانمين منه منهم عليهم لان العبد لا
يستحق لعمدة لمولاه شيئاً والمعادين والمعدية اسم لما خلق الله تعالى في الارض والنفقة
والنظب وحقوق العباد كبذل المتلفات ونقصها وغيرهما كالتدنية وملك
البيع والتمن وملك النكاح وغيرها وهذه حقوق كل واحد سواء كانت حقاً لله
او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايان اصل التصديق والاقرار كما هو مذهب
الفقهاء ثم صار الاقرار اصلاً مستقلاً خلفاً عن التصديق اي عن الايمان الذي هو
التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه كما في
المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفاً عن ادائه اي عن ادائه

٢١
الصغير الايمان في جعل مسلماً باسلام احد الابوين لوجه غير ذلك ثم صار تبعية
اصل الدار خلفاً عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سببه
صغيراً واخرج الى دار الاسلام وحده حتى ان البنية اذا وقع في الغنمة في سهم رجل
من الجند في دار الحرب فثابت هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية
وليس هذا خلفاً عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفاً
عن ادائه للصغير كمن البعض مرتب على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار
في انهما اصلاً والبواقي خلف عنها الطهارة اصل واليتم خلف عنها بلا خلاف
ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني ان حدث يرتفع باليتم الى غاية وجود الماء
فثبتت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضرورة يعني مثبت خلفية لضرورة
الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعاً للحدث فيكون خلفية مقيدة بوقت
قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفروض بغيره واحداً لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدر ما كان اختلافه بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي جريح وابي
يوسف رح استداك من قوله ثم اخلف عندنا لان الله تعالى نص على عدم اتمام
عند النقل الى التيمم بقوله ولم يجدوا ماءً فدل ان خلفية بين الماء والتراب كما
نص على المحيض في قوله واللائي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن
المحيض لاعتبار التبريق وعند محمد وزفر رحمه الله اختلاف بين الوضوء والتيمم لانه
الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم باليتم عند العجز بقوله فيتموا فثبتت بينهما
لا بين الماء والتراب ويثبت على اي اختلاف المذكور مسنداً امام التيمم
المستوفين فانه يجوز عندها لانه لا مكان التراب خلفاً عن الماء لم يكن خلفية بين

الطارفين فلم يكن طهارة الميت اضعف من طهارة المتوفى بل يكون مثلاً وعند محمد
 وزفر لا كان الميت خلفاً غير الوضوء كما الميت صاحب خلف فيكون طهارة اضعف
 واخلاف لا تثبت الا بالنص اى بعبارته او دلالة اراد به انتفاء ثبوت اخلافه
 بالرأى بل بالنص بشرط اى شرط كونه خلفاً غير الاصل عدم الاصل للمحال عما
 الوجود لم يصير السبب مقتضى الاصل ثم بالبحر عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف
 واما اذا لم يحمل الاصل الوجود فلا اى فلا يكون موجباً للخلف لانه لم ينفقه
 السبب موجباً للاصل حتى ان اخرج من البدن اذا لم يكن موجباً للوضوء كالدمع
 والعرق لم يكن موجباً لليتيم ويظهر هذا في بيان الغموس فانها لم تنفقه موجبة
 للاصل وهو البر لم يكن موجباً لما هو خلف عنه وهو الكفارة واخلف على
 من السما فانما لا انقضت موجبة للبر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة و
 واما القسم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل فاربعة **الاول السبب** وهو القوة
 ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه امض وهو انقسام سبب حقيقي وهو
 ما يكون طريقاً الى الحكم فخرج بهذا القيد لخرج العلة لانها ليست بطريق الى
 الحكم بل غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعجز
 فيه محال العلة اى لا يكون له تأثير في وجود الحكم اهلاً لا بواسطة ولا بغيره
 فخرج به السبب الذي له شبهة العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه
 وبين الحكم علة لا تنضاف الى السبب اى لا تكون مستفادة منه كدلالة
 يعنى اذا دل انساناً ليسير مال انسان او ليقدر بفعل المدلول ثم
 الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض وقد يتخلل بينه وبين حصول المقصود

لا الحصر فيها كما ان الاصل لا يثبت بالرأى

بل هي دالة على طريق الحكم

اى بين وجود السبب ووجود الحكم

ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشرة المدلول باختياره فلم
 يكن اضافة الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا سعى الى
 الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى غره مالا يجب الضمان على الساعي وبدلالة
 المحرم انساناً على صيد فقد يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول
 بعض مشايخنا لكثرة الشعة فقصده واجزهم عن ذلك بتلك الفتوى وروى
 قول المتقدمين ودلالة المحرم جنائية لانه التزم بعقد الاحرام امره الصيد عنه
 فيكون الدلالة قرينة الاثنية عنه فيكون جنائية فيجب الضمان عليه كالمكسوف اذا
 دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركاً ما التزمه من اخفاد فان اضيفت العلة
 اليه هذا هو القسم الثاني اى لو كانت المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى
 السبب صار للسبب حكم العلة حتى صار احكام مضافاً اليه كسوق الدابة **والثاني**
 قوداً فان كل واحد منها سبب يتلف ما يتلف بوطئها حالة السوق و
 القود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل الدابة كمن مضى العلة
 مضافة الى السوق والقود لانها اكرها الدابة على الذهاب فيكون لهذا السبب
 حكم العلة لكونه علة العلة في الحقيقة واحكام مضاف الى علة العلة اذا لم يكن
 العلة صالحة للاضافة اليها وهذه العلة غير صالحة ولان فعل العجاء صدر فيكون فعل
 الدابة مضافاً الى السابغ والقايد فيكون التلف مضافاً اليه فيما يرجع الى
 بدل الخل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء الباشرة فلا يكون مضافاً حتى لا يحرم
 عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والعصا فان قلت اكرها على السير على
 الاطلاق وهو مظهرنا انما يلزم ضمناً فكان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود

والشروط بالشيء لا على الإطلاق والعقد ليس بشرط في الضمان في حق
 العباد واليمين بالشيء قبل ائتمانه او بالطلاق او العتاق ولما اذن اليمين
 بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشيء كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وان
 دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعلق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك
 انت طالق يسمى سبباً مجازاً هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبراءة
 كانت لله او لغيره والبرء لا يكون طريقاً الى الكفارة في اليمين بالله ولا لغيره
 في اليمين بغير الله لان البرء مانع من ائتمانه لانه عند ذلك ائتمانه لا يجب
 الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يكون ان يجعل المانع عن الشيء سبباً للثبوت وطريقاً الى
 فلما كان اليمين والمعلق بالتشترط يحتمل ان يقع في الحكم عند ذلك المانع سبباً
 للكفارة والجزاء مجازاً باعتبار ما يؤايل اليه وهذا عندنا والشافعي جعل اليمين و
 والمعلق بالتشترط سبباً وهو بمعنى العدة لان اليمين هو التي توجب الكفارة عند
 ائتمانه والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سبباً
 في حال لاعدته باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العدة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
 عند وجود الشرط واذا كان في الحال سبباً بمعنى العدة لم يجر تعليق الطلاق والعتاق
 بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سمي سبباً مجازاً
 شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند ذلك هو حال غير
 شبهة العلية كما هو في حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز التعليل فذا ثمة الخلاف
 فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
 طالق ثم طلقتها ثلثاً فنزحاً بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول

بالحاج

بحاج صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للمعلق
 شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه ولا
 التعليل بالتشترط حائل بين المعلق ومحلته فوجب قطع السببية بالحكمة
 واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سبباً
 في الزمان الثاني لا يوجب اشترط المحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحل
 وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحرام
 فيبقى ببقايتها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
 مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج
 آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت
 للبرء والبرء لا يحصل غالباً الا بان يكون مضموناً بالجزاء غداً معنى انه يجب الجزاء
 بترك البرء ليتحقق معنى المحل والمنع فلما كان البرء مضموناً بالجزاء صار الجزاء في
 حال شبهة الثبوت ليكون اليمين مخيفاً كما بلغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون
 للغصب حال قيام الغصب شبهة ايجاب القيمة حتى فتح الابواب عن القيمة والرضى
 والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت لوجب ما صحت هذه الاحكام
 لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة من محل يقع فيه حقيقة
 يعني حقيقة السبب لا تستغنى عن المحل اذ شبهة الشيء لا يثبت الا فيما يثبت فيه فاذ
 فانت المحل يبطل معنى تنجيز الثلث قد فانت المحل فيبطل شبهة الثبوت فيبطل
 التعليق لان التعليق ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق
 الطلاق بالملك في المطلقة ثلثاً هذا اشارة الى جواب عما قال ان بقاء التعليق

حقيقة الا يرى ان شبهة البيع لا يثبت في
 حق الحر لان حقيقة لا يثبت في

لا يحتاج الى بقاء الحمل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثاً بالملك
 ابتداءً بدون الحمل فلو كان يبقى بدون كان أولى لان البقاء اسهل من
 الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلق من حيث ان النكاح يثبت به
 ملكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرق يثبت به ملكية العتاق
 فصار النكاح بمعنى علة الطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعلق الحكم
 بحقيقة العلة لا يفصح كالمو قال ان اعتققت فانت حر كان باطلاً فالقول
 بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتباراً للشبهة بالحقيقة ولا يبطل أصل
 التعليق لان الشبهة لا تقاوم بحقيقة فصار التعليق بشرط وهو في حكم
 العلق معارضاً اي مانعاً لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجراء وثبوت السببية
 للمانع قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيح ان شبهة التعليق
 في احوال يقتضي الممانعة بغير التعليق باعتبار كونه سبباً مجازاً يقتضي اخلية
 في احوال وثبوت شبهة وقوع الجراء قبل وجود الشرط وكونه معلقاً بما هو علة
 ملك يقتضي بطلان فصار معارضين فتسا قاطلاً يحتاج الى الحمل والايكافض بمضاف
 كقولك انت طالع غداً سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة
 يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخيراً لا يخرج
 شهراً من ان يكون سبباً في حقة مثل وقوع المقيم حتى يصح الاداء منه
 وهو من اقسام العلق على ما سيجر في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب شبهة
 العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومنه يعرف ان اقسام السبب
 ثلثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة

العلة هو السبب المجازي وجه المحر ان المقتضى الى الحكم اما ان يكون في احوال او
 في احوال والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تأثير او لا فالاول
 السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي **والثاني** اي الثاني من اقسام
 ما يتعلق به الحكم العلة وهما ماخوذة من العلق وهي الشرية بعد الشرية و
 يسمى الامر المتيقن للحكم علة في الشرع بها لتكرار الحكم بتكرارها وفي الشرية
 مانعة امض وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احتريزه عن الشرط
 ابتداءً اي بلا واسطة واحتريزه عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليل
 وهذا يشمل العلق الموضوع كالباع والنكاح وغيرهما والعلق المستنبط
 بالاجتهاد كالعلق المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام اعلم ان العلق
 الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة سماً بان تكون
 علة في الشرع موضوعاً لموجبه او يضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة
 والثاني ان يكون علة بمعنى بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان
 تكون علة حكماً بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخي وهي
 باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام
 الاول علة اسم اي صورة وحكماً ومعنى كالباع مطلق فانه موضوع للملك
 والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة بمعنى لانها مؤثرة في موضوع العلة
 وعلة حكماً لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخي علة اسماً لا حكماً ولا معنى
 كالايجاب مطلق بالشرط فان هذا لا يوجب علة اسماً لانه موضوع في الشرع حكمه أيضاً
 الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس

علة حكماً اذا حكم بتأخره الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تأثير فيه قبل وجود
 الشرط اليقين بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة لقائماً
 اليها فيقال كفارة اليقين كذا في جامع الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا
 العلة اسماً بانها هي التي تكون موضوعاً في الشرع حكماً واليدين بأنه
 ليس بموضوع للكفارة بل للتبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة
اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسماً لانه
 موضوع له معنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لكن احكم وهو ثبوت الملك
 متأخر فلا يكون علة حكماً او رد المص لهذا القسم من امثلة احدها ما ذكره
 الثاني في قول والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه
 علة اسماً ومعنى للملك وليس علة حكماً لتراخي الملك البات الى زمان اجازة الثابت
 المالك والواجب المضاف الى وقت كالتعلق المضاف الى وقت فانه علة
 اسماً ومعنى لا حكماً لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكاة قبل مضى
 احوال فانه علة اسماً لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة
 ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة لان الغناء بوجوب الانت الى الفقر والغناء
 يحصل بالنسبة لا حكماً لتأخر وجوب الاداء الى حوالان احوال وعقد الاجارة
 بهذا هو امثال الخامس فانه علة للملك المنفوع اسماً لانه وضع له واحكم يضاف اليه
 ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تجيل الاجرة لا حكماً لان حكم ملك المنافع التي توجد
 في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة
 حكماً وعلة يعني الرابع علة في غير الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها

شبيهة بالاسباب تفسير ككثيرا القريب فانه علة للملك والمالك في القريب علة
 للعقود فيكون العنق مضافاً الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة
 العلة كان الشراء سبباً ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العنق مع علية
 وهي الملك مضافاً اليه كان علة شئب الاسباب ومرض الموت وهو علة اسماء الجرح
 امريض عن التبرعات فيما هو حي والوارث لاضافة احكام اليه يقال انه يجوز عنه تصرف
 الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الجرح وليس بعلة حكماً لتراخي حكمه
 الى اتصاله بالموت لان الجرح لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت بثبت
 الجرح مستنداً ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم لم يثبت به والتركية عند انجنيته
 مع يغي تقدير الشهود عند ابي جرح علة للحكم الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب
 اما انها علة فلا تراخي معنى علة للحكم بالرحم فيما اذا شهدوا بالزنا على محض فان الشهادته
 بدون التركية لا توجب الزعم فكان التركية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافاً
 الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عند هائلاتهم
 استواء على الشهود خيراً او كان بمنزلة ما لو استواء على مشهود عليه خيراً بان قالوا
 وهو محض واما انها بشبهة بالنسبة فلو جود الواسطة بينها وبين الحكم وهي كلمة
 شهادة الشهود وكذا اي كما ذكرنا الامثلة كل ما هو علة العلة فانه علة شبيهة
 الاسباب وكانت الاو بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم
 يضاف الى العلة هناك دون الصفة فمهما يضاف ايضاً الى العلة دون الواسطة
 فمن حيث ان العلة الاخرة تضاف الى الاو كانت الاو علة ومن حيث انهما انهما
 توجب احكام الا بواسطة اخذت بشبهة بالنسبة وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه

اورده الشيخ في الموضوعين متابعاً لفخر الاسلام فان اوردته في باب تقسيم السبب وفي
 باب تقسيم العلة باعتبار التشبيهين اعلم ان هذا القسم الى القسم الرابع اما بما
 الى العلة اسماً ومعنى لا حكماً كالمريض واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كالتركة
 وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغير فيكون الاقسام ستة
 لكن لما امكن وجوده بدو كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد بدون
 جمعه فسمّا آخر ووصف له شبهة العلة اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة
 ولا سبباً حقيقياً ولكنه يكون له شبهة العلة كاحد وصفي العلة التي هي ذات
 وصفين فانه كل واحد منهما وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر
 لا يكون سبباً محضاً لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر في
 اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة ولو لم
 يكون العلة ذات وصفين والتقدير مجازاً فلا يكون سبباً محضاً بل يكون له شبهة
 العلة ولم يكن علة ايضاً لانه العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الجنس
 والقدر علة محركة للنسبة لان فيه شبهة الفضل فان للتقديرية على النسبة
 واذا كان فيه شبهة الفضل ثبتت بشبهة العلة ولا يثبت بحركة الفضل لانه قوا
 المرتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة بمعنى حكماً لا
 اسماً كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخر علة بمعنى لانه مؤثر في الحكم
 لان الحكم يوجد عنده كلياً لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو
 المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الآخر دون
 الاول لانه يرجع على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لا مردية ان

دخلت صائت الدارين فان طالوع فان وجد دخولها في الملك تطلق وان
 وجد في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك والثاني في غيره الملك لا تطلق
 اتفاقاً ولو وجد الاول في غيره الملك والثاني في الملك تطلق عندهما ثانياً
 لفرق عنده لا تطلق في الصورة الاخرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسماً وحكماً
 لا معنى من هذا القسم السابع كالسفر والنوم للمريض واكثر فان السفر علة
 للمريض اسماً لانها تضاف اليه في الشر يقال رحته السفر الاطوار والقصر
 وحكماً لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لانه المؤثر في ثبوتها ليس بنفس
 السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرحة والنوم بخصوص بالحدث
 بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسماً لان الحدث يضاف اليه وحكماً لانه ثبت
 عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه واما المؤثر فخرج النجس كمن لا كان
 الاطلاع على حقيقة معتدراً او كان النوم بخصوص سبباً ظاهراً لخرج النجس
 اقيم مقامه ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة
 اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم في الوجه الذي ذكرنا لان القسم
 الرابع وهو ما عرّف عنه بقوله علة في خيرة الاسباب عابداً الى العلة اسماً ومعنى لا
 حكماً واما الى العلة معنى لا حكماً ولا اسماً كمن امض لشبهة بالاسباب جمعة فسمّا
 آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عرّف عنه بقوله ووصف له شبهة العلة هو علة
 معنى لا حكماً ولا اسماً وبقى من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكماً
 لا اسماً ولا معنى وذلك كالشرط الذي يسلم على معارضة العلة مثل خفي البير
 فيصير الاقسام ثمانية وليس من وصف العلة الحقيقية فقد زاع على الحكم في حقيقة

لان العلة العقلية مقارنته مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الصبح مع انقضاء وقتها
 في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب
 جواز مقارنتها مع معلولها وهو مختار المكس واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها
 معا كما استدل مع الفصل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان كما هو العلة
 الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم اجزاء ولهذا ينبغي بعد مدة فلا بد ان يثبت
 احكام عقوب العلة ضرورة بخلاف الاستقامة لانها عرض لا يبقى زمانين فلما ان
 الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولين سلطنا انه باق فذلك ضروري يثبت دفعا
 لحاجة الناس الى الفسخ لا الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لا الحكم ليس بمتعذر
 حتى يكون فسخه فلم يثبت البقاء فيها ولا موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي
 والدليل مقام المدعى والمحل كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
 الدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني
 فانت طالق فاذا اجبرت عن المحبة طلقت ولكنه مختص على المجلس حتى لو اجبرت خارج
 المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بحسبها يشبه تحيها من حيث ان فيه جعل الامر موقفا
 الى اخبارها الى اختيارها والتجيز مختص على المجلس والفرق بين النسب والدليل ان النسب لا يخ
 عن تأخير له في المسبب والدليل على ذلك وانما يحصل العلم بالمحل لا غير ذلك
 اما دفع الضرورة او العجز كما في الاستبراء فانها اعم وجوب له هو اشتغال رجم الامة بما
 الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله لم يكن يؤمن بالله واليوم الآخر فلا لا
 يسقين ماء ذرة غيره ولكن لا كان اشتغال رجمها بما الغير امر متخفا اقيم
 الدليل عليه وهو حدوث المكث فيها مقامه دفعا للضرورة احتباس الناس الى

معرفه

معرفته ودفع العجز عن معرفته لانه جحدوث المكث يتمكن من وطئه ووطئه
 سبب لاشتغال رجمها بما غيره او غير الاستبراء كما في الخلوة الصحيحة فانها
 اقيمت مقام الدخول وكذا الطلاق اقيم مقام الطلاق في ثبوت النسب والاحتياط
 اي يكون اقامة السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب
 لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي الى الوطئ من النظر وغيره واقبت مقام الوطئ
 في الحرمة لاجل الاحتياط اوله دفع الخرج كما في السفر والطهر اكمال عن الجماع فانها
 اقيمت مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الخرج
 ان في الضرورة لا يمكن الوقوف على حقيقة اصله ودفع الخرج يمكن مع
 نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الشخص وكذا في خروج والثالث
 من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرطية وهو في اللغة العلة وفي الشريعة ما ذكره
 المكس وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احتراز
 به عن العلة ولا بد ان يميزه عن قيد آخر وهو ان يكون خارجا عما هيته ذلك الشيء
 ليخرج به جوده فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو
 اي ما يطلق عليه اسم الشرط ختمه بالاسم الشرطي كدخول الدار للطلاق اعلق
 به وهو الفرز يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة
 الى وقوع الطلاق اعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله
 انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه وشرطه هو
 في حكم العلة في يقوم مقام العلة في اضافة الحكم اليه كخبر البئر في الطريق فانه شرط
 لتلف ما يلف بالسنقوط وذلك لان علة هو السنقوط وعلة السنقوط التعلق

مطلب شرط الثالث

والمتشبه سبب محض للسقوط لانه مفعول به في الجملة وليس فعله لانه قد يوجد المتشبه فيه
 بلا وقوع وكقول الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكما تأثيرها
 موقوف على زوال المانع وكان خفي كبر ازالة المانع واجداد الشرط وشئ الزمان
 الذي هو مانع فانه شرط للتسليم لان علة هي مبعأة ولكن كان مانعا وكما
 تأثيره موقوف على زوال ذلك المانع وكما الشئ ازالة المانع واجداد الشرط
 فثبت انها شرط لا علتان كنه العلة ليست بصيا لاضافة احكام اليها لان
 الثقل والنسب امران جليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم
 يكن اضافة احكام اليها اضيف الي الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط
 الذي يتخلل بينه وبين المشروط فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل متبوعا
 الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختيار في قيدنا بفعل فاعل
 مختار احرازاً عما يتخلل بينه وبين مشروط فعل طبيعي كخبر البير ويقولنا لا يكون
 ذلك احرازاً عما كان متبوعاً الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلة كما في فتح باب
 قفص عند محمد ويقولنا ويكون سابقاً احرازاً عما كان وجوده متأخر غير صورة
 العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالع فان وجود الدخول
 هنا متأخر عن صورة العلة وهو قوله انت طالع لانه وجد الحكم سابقاً على وجود
 الدخول وان كان وجود الدخول متقدماً على انعقاد علة وهي شرط محض وانما كان
 هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمضى كان الشرط متقدماً
 على العلة كما مشابهاً للسبب في التقدم وفي كونه مفعولاً الى ذلك الشئ فلا يكون
 شرطاً محضاً لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو

مقتضى

متقدم على العلة وهي الاسباب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا نذكر تقدم
 الشرط على صورة العلة وانما لا يخرج به عن الشرطية ولكننا نقول اذا لم يتقدم
 لم يتخص شرطاً بل كان شرطاً مشابهاً بالسبب من حيث ان تقدم وجوده للح
 عن معنى الانضمام الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب كحقيق كما اذا قل
 قيد عبدي حتى ابوع فان حله شرط لتلف العبد بالابق لان علة الابق والابق
 كنه مشروط ايضاً بزوال المانع الذي هو القيد وكما ان ازالة المانع و
 ايجاد الشرط فكل شرط ايضاً وهو متقدم على فعل الابق الذي هو العلة صورة
 ومعنى فيكون يشبهها بالسبب كالحاصل لا السبب الذي فيه معنى العلة لا السبب
 الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة به كقود الدابة وسوقها
 وصحتها ما هو العلة وهو الابق غير حادثة بالشرط بل هو حادث باختيار
 صحيح فانقطع بسبب الشرط من كل وجه وكان التلطف مضافاً الى العلة لا الى
 ما سبق من الشرط فلا يضمن الحائل قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير
 بالابق فابوع حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر
 لان الامر بالابق استعمال له فاذا اتصل به الابق بصير غاصلاً بالاشغال
 وعلى هذا قال ابو ج وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن
 الفاتح لانه اعترض عليه فعل فاعل مختار وقال محمد والشافعي يضمن لانه
 الطير ان عادة الطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة
 سبب الدخول وشرطاً سماه الحكم وهو ما يقتضيه الحكم الى وجوده ولا يوجد
 عند وجوده من حيث انه لا يوجد احكام عنده لا يكون شرطاً حكماً وذلك كقول

يتوقف الحكم عليه شرطاً ومن حيث انه

الشرطين في حكم تعلق بهما قوله لامرأة ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
 فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولاً يكون شرطاً اسماً اي صورة من
 حيث انه يقتضيه الحكم اليه في الجملة لا حكماً لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود
 والوجود يضاف الى آخرها ويكون الاول شرطاً اسماً لا حكماً حتى لو دخلت
 المرأة في المثال المذكور بعد ان اباها الزوج احدى الدارين خالة البينة
 ثم نكحها الزوج قد دخلت الاخرى تطلق عندنا خلافاً لزوج قوله ان خطاً رتب
 الشرطين من الحكم على التسواء لانه صيرهما شيئاً واحداً في وجود الجزاء وفي احد هما
 شرط المكث فليكن في الآخر ولنا ان الشرط الاول لا يمكن شرطاً حكماً
 لم يتحقق الوجود المكث عند وجوده كذا المكث انما شرط للزول الجزاء عند
 وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لانتم ان الاول يسمى شرطاً بل
 الشرط هو المجموع قلت اجمع الانه على سببه شرطاً والمنع من تسميته شرطاً يكون
 مخالفاً للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني القسم انما قسم من اقسام الشرط شرط هو مثل
 العلامة انما الصفة كالاحصان في الزنا على ما يحكي بقبره في العلامة وانما يعرف الشرط
 بصيغة اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه رولون قال صيغة الشرط
 قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تع فكانت بهم ان علمت فيهم خيراً فانه مذكور على سبيل
 التغليب او العادة الغالبة ان اللفظ يكاتب عبدة اذا راى فيهم خيراً لانه شرط
 حقيقي اذا الكناية تجوز اذا لم يعلم فيه خيراً قلنا هذه الكلام يؤدي الى الغاية وكلام
 انه في منزلة عن ذلك والمراد بالامر الشرط لا الايجاب والكناية انما تفسر منه بـ
 اذا علم فيه خبر محروف الشرط او دلالة اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط

كالصنف

كالصنف كقوله المرأة التي تزوج طالق قلنا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع
 الوصف في الشرط لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت كسرة والوصف
 في الشرط معينة لتعرفها بـ فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت
 امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى معينة و
 قال هذه المرأة التي تزوجها طالق او قال هذه امرأة طالق لما صلح دلالة اي
 لا يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لقوله لا للتعريف ومنه حصل التعريف
 بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر كذا الاشارة الى الوصف في التعريف في قوله هذه
 المرأة فبلغ في الاجنبية ويخرج في امراته ونقض الشرط يعني صرح الشرط بجميع وجهين
 اي المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان
 تزوجت هذه المرأة فهي كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج **والرابع** من
 اقسام الاربعة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للسبح
 وفي الشرع ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير ان يتعلق
 به وجوب ولا وجود كالاحصان وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
 والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة
 الاحصان والاسلام فانه قلت اذا كان احصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء من
 جملتها كون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في احصان يلزم الدور قلت المراد
 الاحصان في التعريف اجزاؤه الستة المذكورة مجازاً والاحصان المصطلح انما يكون
 اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الاية شرط الاحصان على خصوص شيئين لم
 السلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فيهما شرطاً الاصلية للعقوبة

على العلامة

لا شرط الاحصان على اخصوس والموتى متمم العقوبة وانما قلنا الاحصان علالة
 وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده على لزوم على الاحصان
 يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الزم ومعلوم ان ليس
 بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض الى فعرفنا ان الزم غير مضاف
 اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حالة في الزنا يصير الزنا في تلك
 الحالة موجبا للزيم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للزيم فكان علالة
 لا شرط هذا هو مخار بعض المتأخرين وانما مخار المتقدمين وكثير المتأخرين
 ان الاحصان شرط لوجود الزم لان الشرط يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان
 بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الزم بدون
 كالسرقة فانها لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذلك الاحصان
 حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذ ارجعوا جاك هذه نتيجة كون الاحصان
 علالة وليس بشرط حقيقي بل هو شرط مجازي يعني اذ ارجع شهود الاحصان بعد الزم
 مع شهود الزنا ارجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرحوم لان الاحصان علالة والعلة
 غير صالحة بخلاف العلة لما ذكرنا انها لا تتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
 اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
فكفائهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح بخلاف العلة عند تعذر اضافة
 الحكم اليها لتعلق الوجود بوثب التقدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذ ارجعوا
 وحدهم ضمنوا دية المرحوم واجاب ان الاحصان علالة فلا يصح اخلافه ولان مسلمنا
 انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا

عن خالف في الزنا

يضمنون

يضمنون عند صلاح العلة لاضافة وجهها شهود العلة وهي الزنا صالحة لاضافة
 فلم يوجب للشهر اعتبارا اذ لا اعتبار للخلف عند مكان العمل بالهمل ولهذا لا يضاف
 احكام الشهود الشرط اذ ارجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين
 خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الفرقين لا شهدوا وقضى
 القاضي بث و منهم فقد ثبت للمنفق اتصال بالمحل لوجود الشرط ففتح تسميتهم
 شهود العلة وانما اذ ارجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لاضمان عليهم
 قياسا على شهود الاحصان اذ ارجعوا خاصة وقال في الاسلام يجب الضمان عليهم
 لوجود التقدي منهم لما ذكرنا في تعليق بعض المشايخ على ان هذا الشرط وهو
 الاحصان يستعمل اضافة احد اليه كانه عقوبة والا حصان حاصل الحمدة ويستعمل
 اضافة العقوبة في الشرط اليه حاصل الحمدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

مصال حمدة

مقال الائمة

فصل في بيان الاصلية لما فرغ عن بيان الكج وما يتعلق بها شرعا في بيان
 الاصلية اذا الخطاب لا يثبت في غير اهل العقل هو معتبر لاثبات الاصلية اي
 اهلية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون خطاب من لا يفهم فبيح فلهذا معتبرا
 له وان خلق متفانوا فكم من صغير يخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت
 الشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا
 في ايجاب شيء وتحريره دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول
 اصحاب الشافعي حتى اطلقوا ايمان ببيح عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم اعتماد اعتبارهم
 عقده وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على سبيل القطع
 مثل معرفة الوطنية الصانع محرمة لما استبقى على القطع فوق العمل الشرعية كانه

العقل الشرعية امارات ليست موجبة لادائها بخلاف العقل العقلية فانها موجبة
 بنفسها وغير قابلة للتبديل فلم يتبوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل فان
 قلت اتفق اصل القبله عن ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير
 الركوة وغير ما قلت ان اراد به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه مستلزما نوع
 استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان الكفر والمعاصي
 داخل تحت ارادة الله تعالى كالأكل منها ما يستقيم العقل وما ذكره من الامثلة
 ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحقيقها في غير استحالة غائبة ان يكون وجه
 حكمته غير مدرك بالعقل تمكنوا في ذلك بغضه ابراهيم وم فانه قال لا يبيد الله
 اريك وقوتك في ضلال مبين وكذا هذا القول قبل الوجه فاذ قال اراك ولم
 يقبل اوجي اليه ولو لم يكن العقل حجة بنف وكانوا معذروا لما كانوا في ضلال
 مبين وقالوا لا عذر لكون عقل في الوقف اي التوقف عن الطلب اي
 طلب الايمان وترك الايمان والصبية العاقل مكلف بالايمان ومن لم تبلغ
 الدعوة اصلا ونشأ على شايح ايجل اذ لم يعتقدا ايمانا ولا كفرا كان
 من اصل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما في الشريعة فمعذورة حتى يقوم
 عليه اية وصكها روى عن ابي ج وعليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ
 ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله ثم رفع عن
 امته القلم عن ثلث احدث عن الشرايع كقول هذا القول موافق لقول لم
 المعترلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون
 الموجب هو الله تعالى والعقل معترف لا يجابه والصحيح للموقف لظاهر النص وظاهر

الرواية ما قاله صاحب التوقيف وفيه السلام وذكره بعض بقوله ونحن نقول في الرواية
 لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقدا ايمانا ولا كفرا كان
 معذورا اذ لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان يبلغ في
 شايح ايجل ومات من ساعته واذا اعانته الله بالهجرة والله لا يترك العواقب
 لم يكن معذورا لان الامهال والادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في
 حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في استدلال الآيات الظاهرة واذا
 لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كانه الاستحقاق بالجنة فلا يكون معذورا وان لم
 تبلغ الدعوة ان هذه اللوص وليس على هذا الامهال دليل يعتمد عليه وما قيل
 انه مقدار ثلثة ايام اعتبارا بالمرئ فانه يمرل ثلثة ايام ليس بعقوبة لان
 هذه التوبة تختلف باختلاف الاشخاص لانه العقول متفاوتة قرب كل عاقل
 يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره في زمان كثير فيغفون بقديره الى الله تعالى
 اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيغفون عنه قبل ادراكها وبما قبله بعد
 استيفائها وعند الاشعية ان عقل عن الاعتقاد حتى يحكم او اعتقده الشريك
 ولم تبلغ الدعوة كان معذورا لانه المعصية عندهم هو السمع دون العقل
 ومن قتل من لم تبلغ الدعوة ضمن كذا كفرهم معفو عندهم وصاروا كالمسلمين
 في النكاح وعندنا لم يقصر وامن كانه قتل ايمانا قبل الدعوة لان عقلته عن
 الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفوا وكذا قتلهم مثل اصل الحرب
 فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمكين
 بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعني العذاب قبل البعث

كأنه لا يخفى الجرح

ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة وعندنا يصح ايما نصبي
 العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالابان لله وجوب الخطاب وهو ساقط عنه
 لقوله وم رفع القلم عن ثلث عبيتي حتى يجتمعت وبعثوا عنهم جعل ان
 يراد من العذاب المنفى الوهاب الذي هو فلا ينقض حجته والاصلية نوعا الهية
 جوب وهي صلانية لوجوب حقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الزمة الهية
 نفس الوجوب لا ثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة
 العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمعاد بالنفس ما يشتر اليه كل احد
 بقوله ان وبالعهد السابق العهد الذي عاهد الله لربه يوم الميثاق والادنى
 بقوله وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك
 الرقبة بشرائه الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال انسان فامسك
 بضمين واخمين قبل انفصاله عن الام جزاء كانه وجه ولهذا يعنى بعقرها
 يرض في البيع بغيرها ولو كانت منفردا بالحيوة ومعدا للانفصال لم يكن جزاءها
 مطلقا فلم يكن ذمة كاملة حتى يصلح له الحج من العتق والارث والوصية
 والنسب ولم يجب عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا
 يجب نفقة الاقارب واذا انفصل عنها فلا ذمة كاملة فصارا اما لوجوب حقوق
 عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفس بل مقصود بحكمه والاداء غير اختياري
 ليحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق النصيب لجزءه فجاز لان يبطل الوجوب
 ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم كسب الخ فمات من حقوق العباد من
 الغرم كضمان الاثام والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوج والا قارب لانه النصيب

مطلق الا الهية نوعان

الادوات

اما نفقة الزوجات فلا نه صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتكاك
 فاذا حصل انجب حصل عوضه واما نفقة الاقارب فتؤنة متعلقة باليسار
 ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول كفايته اليه وذلك
 بالمال يكون واداء ولية كاداية وكما للوجوب غير حال بل حكمه ومكان عقوبة
 كالقصاص او جزاء كحرمان الارث لم يجب عليه اي على النصيب لانه لا يصلح حكمه وهو
 المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا يلزم عليه جواز ضرب غيره اسادة الاداء مع
 انه نوع جزاء لانه من باب التأديب وليس بجزاء عن الفعل كقرب الدوا وحقوق
 الله تعالى يجب على النصيب من صنع القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق لانه كالعشر والمخرج
 فانها في الاصل من المومن ومعنى العباداة والعقوبة فيما ليس بمقتضيين والمقتض
 منها اكمال واداء الولي في ذلك كاداية ومنه بطل القول بحكمه لا يجب كالعباداة
 اكمال كالتصوة والصوم والتج وغيرها اذا العباداة فعل يحصل عن اختيار
 سبيل التعظيم ولا يتصور ذلك من النصيب والمقتض كالحمود والعصا
 لا تقوم حكمه وهو الموائمة بالفعل والصلية اي النوع الثاني من نوعي الهية او الهية
 وهي نوعان بالاسماء فاصرة تبين على القدرة الفاصرة من العقل القاهر والبدن
 الناقص فالنهي **للمعقل** ولا خلاف انه الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
 وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن واذا تحقق القدرة بهما يكون كمالهما
 وقصورهما بقصورهما ثم انشأ في اول احواله عديم القدرتين وكون فيه استعداد
 ان يوجد كل واحد منهما بخلق الله تعالى ان يبلغ درجة الكمال فيقبل بلوغها يكون
 فاصرة فيه واحصوه البالغ فانه قاهر العقل مثل النصيب وان كان قوتي البدن ويثبت

الهية

كالتصية العاقل فان كل واحد من القدرتين فاصرة فيه

عليها اي على الاصلية القاهرة حتى الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا و
لا يجب وكاملة تبسني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموقوف بالقصور
والبدن الكامل ويبسني عليها وجوب الاداء وتوجب الخطاب كنه في الزام الاداء
قبل الكمال وجبا والخروج منفي فلما لم يكن ادراك كمال العقل الا بعد تجرته وتكليم
عظيم اقام التشريع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في اغلب مقام اعتدال
العقل تبسيرا بدليل قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عبيد حتى يتعلموا ويحسبوا
حتى يفقهوا والثاني حتى يستبسطوا والمراد بالقلم احسب واحسب انما يكون بعد لزوم الاداء
والاحكام منقضية في هذا الباب اي بابتداء صحة الاداء على الاصلية القاهرة المست
اقسام اشارت الى احكام هذه الاقسام على الترتيب بقوله تعالى ان
كان حسنا لا يحتل غيره اي غير احسن هذا الاشارة الى القسم الاول كالايمان وجوب القول
بصحة من البصيرة لانه نفع محض والله علينا رحمه الله عن افتر بذكر فقال لم
سبقتكم الى الاسلام طرا حينا فما بلغت اوان حلي واما حرمان الارث فبما
الكفار ووقوع الفرق بينه وبين امرائه المشركين فمضاف الى كفر الباطن وكفر
لا الى اسلامه لانه شرع عاصما بل لزوم ادائه والدليل عليه انه اذا استوصف
البصيرة ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم يبين امرائه ولو لم يزل الاداء لها امتناع
كفر وقال الشافعي لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباها
ولا تبين منه امرائه المشركين لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحة
واجب لانه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في حق احكام الآخرة
ثبوت في احكام الدنيا لان احدهما يفصل عن الآخر فان من سلم بمشادون قلبه

مطلب الاحكام

هو كافر

فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا يجري احكام المسلمين على المنافقين
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وان كانا يمتحنان لا يحتل غيره كالكفر في الردة لا يجعل عفواً حتى حكم
ابو حنيفة ومحمد بصحة ردة في حق احكام الدنيا والآخرة استحساناً ولهذا تبين منه
امرأته ولا يرث من اقارب المسلمين ولكن لا يقتل لانه القتل ليس من احكام
عابن الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد من قبل البلوغ بل كبر على الاسلام وكنه
وذكر صدر لو قتل احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمدة لا تقتل و
لو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردة في حق
احكام الدنيا لانه ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قبل البصيرة
مرفوع القلم فكيف يعتبر ردة قلت انه مرفوع القلم انما يكون ان يهدر ويحس عفو او الردة
ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون حسناً وان يكون قبيحاً كالصلوة
وتحريمها كالصوم والنجس فانها لا يكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض
يصح الاداء من غير لزوم عقوبة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه وامضه
فيه حتى اذا افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بل لزوم نفع محض لانه
يعتاد الاداء فلا يشوب عليه ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله اليه كان
نفعاً كقبول الهبة والصدقة وقبضها يصح مباشرة اي مباشرة البصيرة هذا هو
القسم الرابع وفي الفاضل المحض وهو لا يشوب نفع في العاجل كالطلاق والعنا
والصدقة والقرض والوصية تبطل اصلاً فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود
اليه وقال الامام شمس الايم في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق البصيرة غير
واقع وهذا وهم عندنا لانه اذا تحققت الحاجة الى صحة الطلاق من جهة

لرفع الضرر كان صحيحاً والطلاق واقع في حقه عند كآبة حتى إذا أسلمت امرأة
عرض عليه السلام فإن أبيه فزع بينهما وكان ذلك طلاقاً في قول أبي حنيفة وإذا
ارتدت وقعت الفقة بينه وبين امرأة كان ذلك طلاقاً عند محمد وإذا وجبت
امرأة مجبواً في صمته ففزع بينهما كان ذلك طلاقاً عند بعض المشايخ فعرفنا
أن الحكم ثابت في حقه عند كآبة وفي الدائر بينهما أي بين النفع والضرر
هذا إشارة إلى حكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فإنه إذا كان راجعاً
كان نفعاً وإن كان حاسراً كان ضرراً وكونه كالأجارة والنكاح يملكه برأى
الولي لأن جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار أن قصور
رأيه لما دفع برأى الولي الفسخ هو البالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاسخ مع
الأجانب كما ينفذ من البالغ عند أبي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي
الولي لا باعتبار أنه صار كالبالغ فكما أنه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاسخ
لا ينفذ مباشرة البصيرة غير إذن الولي له ولو بأشهر البيع بغبن فاسخ موه وليه فمن
أبي حنيفة رواية لا يجوز لأنه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء ومن حيث أنه
يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة
في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال أن الولي إذن له في البيع فيحصل
مقصوده لا للنظر للبصيرة وسقطت هذه الشبهة مع الاجتهاد وفي رواية أنه يجوز
لا قلنا أنه كالبالغ بالأذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة
وليها لا تعتبر عبارة أي عبارة البصيرة فيه كالإسلام والبيع فإنه مؤكل عليه فيها
لأنه يصير مسلماً بمسلم أحد البوي وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية

فيها فلا يصح إسلامه ويعد وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارة فيه كالوصية
فإن وصيته بأعمال البصيرة عند لانها تنفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعد أن
استغنى لنفسه عما لا ينفعها أن يكون بعد الموت ولا حاجة له إلى المال وعندنا
وصيته باطله سواء كانت بالبصيرة وغيره وسواء مات قبل البلوغ أو بعده لأنه ضرر محض
لكونها إزالة الملك بطريق البصيرة مخالفة إلى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك
واختيار أحد الأبوين صورته إذا وقعت الفقة بين الأبوين وبينهما ولد فحوق
اختصاصه للام إلى سبع سنين أو ثمان سنين ثم يختار الولد بينهما عنده فأيها اختار
يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارة فيه لما
روى أن النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاماً بين الأبوين وأجواب عنه أنه دم وعال ذلك الغلام
فببيرة كدعائه اختياراً ما هو النفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط **فصل**

في العوارض والأموال المعترضة على الأصلية نوعاً سماوياً وهو من قبل صاحب
الشرح بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسبة إلى السماء لأنه خارج عن قدرة العبد فم
السماء وهي على المكشوب لأنه أظهر في العارضية لوجوده غير اختيار العبد وهو
الصغير ذكر الصغير في العوارض مع أنه ثابت بهل الخلقة لأن الصغير لا يدخل في
ما صحت إلا أن فلان أمراً عارضاً وهو أي الصغير في أول حواله كالمجنون لأنه عديم
العقل كالمجنون بل أدنى حالاً منه لأنه قد يكون للمجنون تمييز وفهم آخر وهو أن المجنون
ليس له مد والضعف له مد حتى إذا أسلمت امرأة البصيرة يؤخذ العرض إلى أن عقله لأنه
إذا لم يؤخذ بل عرض على البوية فإن أياً بعد دفع الفقة وبطلان بالمهر في حال الفقة
والمطالبة بغيره وهو ليس من أهلها وإذا أسلمت امرأة المجنون بغير الإسلام على

ابوية فاذا سلم احد هما بحكم مسلم الجنون نكاحاً وان ابياً يفرق بين الجنون وامرأة
 ولا فائدة في تأخير العرض لانه الجنون لا نهاية له ولا يزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو
 تحت كافر ولا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء له من آثار العقل فقد
 اصاب ضرباً اي نوعاً من اهلية الاداء لا اهلية الكمال لبقاء صفه وهو عند
 فسقوط به اي بذلك الغدر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة
 والصوم والزكاة وسائر العبادات والحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط
 باعذاره ويحتمل النسخ في نفسه فلا يسقط في ضيق الايمان لانه لا يحتمل السقوط
 لانه الله تعالى دائم منزلة عن الزوال فيكون وجوب توحيد ديانته اذا اذاع اي
 آمن الصبي كان فرضاً لا نفلاً الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه الاحكام التي
 يترتب على صحة الايمان بحرية الميراث ووجوب الفقة بينه وبين زوجته المشركة
 واستحقاق الميراث من المسلمين وغيره لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحاً
 ويكون نفلاً لا فرضاً لانه الايمان لا يتنوع الى فصل وفرض وانما هو نوع واحد وهو
 الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني لو سلم في صغره ولم يجد كلمة الشهادتين
 بعد البلوغ لم يجعل منداً ولو كان ذلك نفلاً لوجب الاداء ثانياً وجملة الامر لا ذكر
 بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني جملة الامر الحكمي في
 باب الصغير ومثل كلامه ان يوضع عنه العهدة اي يسقط عنه الصبي عهدة ما يحتمل
 العفو قبلاً باحترازه عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعد رد الاغدار المراد بالعهدة
 صحتها لزوم ما يوجب التبعية والمواخاة ونسخ منه اي من الصبي بان يباشره
 بنفسه ولا اي للصبي بان يباشره غيره لاجل ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول

المهنة ونحوه ما هو نفع محض لان الصبي مطلق المرحمة طبعاً لانه كل طبع سليم يميل الى
 الترحم عليه وشراً لقوله لم يترحم صغيراً حديث فلا يحرم اي الصبي عن
 الميراث بالقتل اي قتل موروثه عمداً او خطأ هذا تصريح على قوله يوضع عنه و
 يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعد
 الصبي ايضاً ولا في الميراث يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يجعل سبباً
 للعقوبة لقصور اجنانية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق في اجواب سؤال يرد على
 قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوضة
 بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعه وعهدة وجوبه
 ان ذلك ليس بطريق العقوبة فإدعى اجنانية كانه ظمان عن الميراث بل هو لعدم
 اصل الارث لانه الرق والكفر ينافيان اهلية الارث عن المسلم اما الرق فدان الورث
 خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولو كان كفراً من علي
 المؤمنين سبيلاً والارث مبنية على الولاية **والجنون** وهو آفة تكل الدماغ تنبعث
 على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل في غير ضعف في اعضائه يسقط به كل العبادات
 المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفا ووجوب الدية
 والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عنه الصبي وكذا الطلاق والعنات والمهنة
 وما اشبهها من المفار غير مشروعة في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم
 عند علمائنا الثلاثة استحساناً لانه اذا لم يمتد لم يكن موجباً للحرج على المكلف في
 ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاعذار واما اذا امتد صار لزوماً لاداء مؤدياً
 الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاحتياط في الجنون العارض بما بلغ

عائلاً ثم جئت وأنا أجنون الأصل بان بلغ مجنوناً فمئول الصبي عندي يوسف
حتى لو افان قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم وليده في وقت
البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض
وقبل الاختلاف على العكس جـ الفرق ان اجنون احصل قبل البلوغ حصل
في وقت نقص الدماغ على ما طوع عليه من الضعف الاصل فكان امرأ أصلياً
فلا يمكن الحاقه بالعدم كالتبعية وأنا احصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معتزلاً على معنى الحاصل بل هو آفة عارضة فيمكن اقامته بالعدم عند انتفاء
المرج كالنوم والاعماء وخذ الامتداد في الصلوة ان يزد على يوم وليده لكون
باعتبار دخول نفس الصلوة عند محمد يعني ما لم تضر الصلوة شيئاً لا ينقطع
عنه القضاء وباعتبار الساعات عند ما تخرجه من الزوال ثم افان في
اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عند ما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليده وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تضر الصلوة شيئاً
فيدخل في حد التكرار وفي الصوم يستغراي الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثر
ولما لم يكن له نهاية يمكن ضبطها باعتبار ادائها وهو ان يستوعب العذر وظيفة
الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليده فذكرت كثرتها بدخولها في حد التكرار
ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله يستغراي الشهر
اشارة الى انه لو افان في جزء من الشهر ليس اوزناراً يجب عليه كقضاء وهو ظاهر الرواية
وغر شمس الاية اكلوا فيه انه لو كان مضيقات في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنوناً ثم
استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصريح لا التيسر لا يصام فيه طاعة

المجنون

اجنون والافاق فيه سواء ولو افان في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء
ولو افان بعد فالصبر انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة
يستغراي الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة
الثانية وابو يوسف انما اكثر احوال مقام الكل تيسيراً فان اعتبار الاكثر ايسر
واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعنة بعد البلوغ
وهو آفة توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مخدط الكلام يشبه بعض كلام بكلام
العقل وبعضه بكلام الجنان فكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه باول
احوال الجنان في عدم العقل يشبه العنة باحوال التبعية في وجود اصل العقل مع تمكن
اكتل فيه ولهذا قال المكلف وهو كالتبعية مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العنة
صحة القول والفعل فيصح عبادة وان لم يجب عليه وسألت وتوكيد ببيع ما غير
وطلاق امرأة غيره واعتراف عبده غيره ويصح منه قبول المهر كما يصح من التبعية
لكنه اي العنة يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع بتسليم البيع والشراء بنقد الثمن ولا يرد عليه بالعيب ولا يوم بالخصومة
ولا يصح طلاق امرأه ولا اعتنا عبده ولو باؤن الولي ولا يبعه ولا شرأه لنفسه
بدون اذنه الولي واما ضمان ما يستره من الاموال فليس بعهدة هذا جواب عن
سؤال مقدّر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضماناً استهلكه
فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة النفسية عند عهدة تحمل العفو في الشرع
وضمانه استهلكه ليس بمحمل للعفو شرعاً لانه حق العبد والضمان شرع جبرائلاً
استهلكه من المحل المعصوم وكونه اي واحال ان يكون المستهلك جبرائلاً او معصوماً لا

بنا في عصمة الحق لا ثباتا لثباته لما به العبد اليه واذا بقي الحق معصوماً في الفضل
 على مستحقه بخلاف حقوق الله فانها يجب بطريق الابتداء وذلك يتوقف
 على كمال العقل ويوضع عند اي سبط غير المعنوية الخطاب كالصبي حتى لا يجب
 عليه العباد ولا يثبت في حقه العقوبات ويؤلى عليه اي تثبت الولاية على المعنوية
 كما تثبت لغيره على الصبي لانه يثبت الولاية من باب النظر ونقص العقل فظنت
 النظر والرحمة لانه دليل العجز ولا يملك على غيره اي لا يملك المعنوية على غيره لانه عاقل
 بنفسه ولا يثبت فيه قدرة التصرف على غيره **والنسبة** وهو بدني فان كل
 عاقل يفرق بينه وبين غيره ولا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعترف لك
 بدون اختياره فيوجب الغفلة عن حفظ كونه هذا التعريف غير مطلق بل
 على النوم والاعمال وقيل هو جمل ضروري لا يكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة
 لا بآية احترار بقوله مع علمه النوم والاعمال ويقوله لا بآية علمه المجنون وهو لا يملك
 الوجوب في حق الله فان فات صلوة في المكلف بالنسبة لا يسقط الوجوب
 عنه ويترك القضاء لكون النسبة اذا كان غالباً كما في الصوم فانه غالب في نفسه النفس
 ما يلب طبعاً الى الاكل والشرب فوجب ذلك شيان الصوم والتسمية في التوبة
 فان دمج الحيوان بوجوب حبيبة وخوفاً لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر
 الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا تشتغل قلبه بالخوف وسلام الناي في تعذر
 الاك لا ثباتا لثباته وليس للمضغ صفة مذكورة انها المقعدة الاولى فيكثر التسمية
 فيه يكون عفواً لان النسبة من جهة صلب الحق بلا اختيار العبد فيه ولا يجعل
 اي النسبة عذراً في حقوق العباد حتى لو اتف مال انساناً سبياً يجب عليه

مطلبان

ذلك النسبة الصوم

الضمان

عليه الضمان **والنوم** وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو غير
 استعمال القدرة لهذا ليس تعريفاً للنوم اذا انغماد يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم
 فوجب تأخير الخطاب في حق العقل بهذا النية قوله وهو غير ولم يمنع النوم الوجوب
 لاحتمال الاداء بالانتباه والقضاء على تقدير عدم الانتباه وبيان النوم الاحتمال
 اسلاً لانه بالتمييز ولم يوجب للنائم تمييز حتى بطلت عبارته في الطلاق والعنا
 والسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقرانه اي قراءة النائم وكلامه و
 فقهه في الصلوة حكم حتى لا تقص صلوة يعني اذا قرأ المصلي في صلوة قائماً وهو
 نائم لم يفسخ قرآنه وكذا لا يفسد قيامه وركوعه وسجوده لصوره بلا اختيار فكذا اذا
 تكلم النائم في الصلوة لا يفسد صلوة لانه ليس بكلام واذا اتمه لا يكون حدثاً وفي
 اثنائه واخلاصه والنوازل فيفسد صلوة النائم كلامه واذا اتمه النائم في الصلوة
 ذكر احكام انه يقب صلوة **والاعمال** هو ضرب من عرض اي نوع ينعطف القوي ولا يزل
 احجى الى العقل بخلاف اجنون فانه يزيله اي اجنون يزيل العقل وهو اي الاعمال كالنوم
 حتى بطلت عبارته بل اشد منه اي الاعمال اشد من النوم في فوت الاختيار لانه النوم
 يكون ارادة بالتنبه بخلاف الاعمال فحان الاعمال حدثاً بكل حال اي مصطفاً كما اوقاها
 او ساجداً والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال وقد يمتد فيسقط به الاداء
 يعني الاعمال قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر ما قصر عادة وهو النوم فلا يسقط
 به القضاء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليدة يعني امتداده في حق الصلوة ان يزد
 على يوم وليدة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار النساء عند ما كما بينا في
 الجنون وعند الشافعي من اغنى عليه وقت صلوة كاملة لا يجب عليه القضاء ولا وجوب

يعني نائم معذور اوله

فاذا طال اعتبه بالطول وهو اجنون
فيسقط القضاء

القضاء يثبت على وجوب الاداء وكذا استحسانا بحديث علي رضي الله عنه
اربع صلوة ففرضا صحت وان عمارة بن ياسر اعني عليه يومنا وليد ففرضي الصلوة
وابن عمر رضي عنه اعني عليه اكثر من يوم وليد فلم يقض ففرضا ان امتداد
في حق الصلوة خاصة وامتداد في الصوم نادرا فلا يعتبر حتى لو كان منع على
في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزم القضاء وفي الصلوة امتداد غير نادرا
فيوجب حرجا فيجب اعتباره **والرقا** وهو مخرج مكنى حيث لا يقدر على ما يقدر
المرء الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما كنية اكل وغيره ما شرع جزاء
على الكفر لان الكفار لا يستغفوا عن عبادة الله ولم يتأملوا في آيات الله على
وحدينه جازاهم الله بالرق وجعلهم عبدة عبده والحقرم بالبهائم في التملك
في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته كنه اي الرق في البقاء صار من الامور
الحكيمة اي صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه غير ان يرغى فيه
معنى الجواز حتى يبعي العبد رقيقا وان اسلم كالحراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتداء على مسلم كنه في حال البقاء صار من الامور الحكيمة حتى لو اشترى
مسلم ارض خراج لزم عليه اخراج به بغير المراءضة للمتكمك اي محلا له ما خوزه
عوضه القضاء وهي حرة التي يمسح بسوقه بدها والابتداء اي التفرغ وهو
وصف لا يتجزى اي لا يقبل التجزئ شيئا وزوالا كالعتق الذي هو حرة فانه قوة
حكيمة بغير الشفخ اصل للملكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور
في البعض الشايخ دون البعض واما املك فقابل للتجزئ شيئا وزوالا فان الرطل
لو باع نصف عبده من اثنين جاز بالاجماع وهو يثبت املك لكل واحد منهما في النصف

ولو باع نصف عبده بغير املك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعطاء عندهما
لا يتجزئ حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله وم من اعتق شتقا في عبده
عتق كله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعطاء اذا كان متجزيا فالعتق ان يثبت
في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر اذا لم يكن ثابتا في الكل او تجزئ
العتق ان يثبت في البعض دون الآخر قال ابو حنيفة ان ازال ملك متجزيا اي بالقول لا
اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتج ما قلتم لان نفوذ تصرف املك باعتبار
ملكه دون الرق اذا الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فلا يصلح ان يكون
مملوكا للمولى وهو شرط لبقاء املك كالحياة فانها شرط للملك شيئا وزوالا لم
واحياة غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازال ملك اكل العبد من حيث انه مل
متجزيا وازالة اكلية تكون اسقاطا لها واسقاطا لها يوجب زوال الرق فيعتقه
العتق لانه يكون فعل المزيل ملانيا للرق فيسعى العبد عبده في باقية قيمته كشرى
القريب يكون اعتاقا بواسطة املك لا بدون الوسطة والرق بنا في ملكية
اكال القيام المملوكة ما لا فلا يكون مالكا للمال كماله المملوكة سمة العجز واما ملكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال ومالك من حيث انه آدمي فلا يثنان لاختلاف جهة قلنا لو قيل ملكية
من حيث انه آدمي يلزم ان يكون اكل مالكا للمال وهذا لا يجوز لانه املك مستبدل
واما مستبدل ولا يجوز ان يكون المستبدل مستبدا في حالة واحدة وهذا
لجواب ضعيف لانا لانهم ان لا يجوز ان يكون مملوكا مالكا للمال واما لم يجز
لو لم يكن له جهة كغيره غير اكلية واما اذا كانت فيجوز وصرفها كملكه لانه العبد كما

ان جهة المالكية لجهة الادمية وهي صالحة لما كنية احوال والاولى ان يستدل عليه
 بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التبري اي الاخذ بالتبري وهي الالة التي تواترها
 واعتبرها للوطي وان اذن لها اموال بذكر كما لا يملك ان الاعتناء لانه احكام المالك
 كالاعتناء خص المكاتب بالترك مع ان المدة كذلك لانه صار حقا بكماسية لحيته
 يدا في يوم ذلك جواز التبري فان زال الوهم بذكره ولا يصح منها اي من العبد والمكاتب
 جهة الاسلام حتى لو جابقع نفلا وان كان باذن اموال لان القدرة من شرايط وجوب
 البيع والقدرة للعبد اصل بمنافع العبد واما لا يملك شيئا منها اما اموال فلما قلنا
 واما منافع فلان المولى لا يملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لانه ملك الذات
 عند بملك الصفات كانت منافع للمولى لانها منافع للمولى وباذنه لا يخرج عن ملكه
 فكان ادائه حلالا باهو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب كالصلوة
 والصوم لانه القدرة التي بها يحصل الصوم او صلوة الفرض ليس للمولى وهذا بخلاف
 اجمعه اذا اذنا بان المولى حيث يقع عن الفرض لان اجمعه تؤدي في وقت الظاهر خلفا
 عنه ومنافع لاداء الظاهر مستثنى من حق اموال فكان ادائه اجمعه بمنافع مملوكة له فيخرج
 بالاجماع وبخلاف الفقير اذا ادنى اخرج ثم استغنى حيث يقع ما ادنى عن الفرض كما ملك
 اموال ليس شرط لادائه واما شرط التمكن عند اداء الفرض ولا ينافي ما كنية غير احوال
 كالنكاح والدم فانه يملك للنكاح كاجبة اليه لانه لا يملك الانتقاء بانه الموطأ
 عند حاجته كما لا يملك الانتقاء بالمولاه اكله ولبساً فليس له امة ملك يمين
 فلا طريق له لرفع هذه الحاجة الا النكاح واما توقف نفادها على اذن اموال
 النكاح يستند المدة في ايجابه بدور فاما المولى اقرار به لانه المدة يتعلق برقبته اذا

المولى بوجوب مال آخر يتعلق به وما يتعلق بالمولي ولهذا لو اسقط حقه عن مالينه
 بالاغتناق نفقة النكاح الصادر من العبد بدون اجازته فعرقنا ان العبد يملك
 للنكاح فان قلت لو كان مالكا للنكاح لا يملك المولى جبره على النكاح قلت
 انما يملك الاجبار تقييداً للملكة عن الزنا الذي هو سبب الانتقاء وكذا الرق
 ملك له لانه من خارج البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اموالاً فيه
 وضع اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وبنائه الرق
 كمال احوال في اصلية الكرامات الموضوعية للبشر في الدنيا لانه الاخوة احقر من باب
 الاخوة عن الكرامات الموضوعية في الآخرة فان العبد يابى اخر فيها الا اصلها
 بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه واما ينافيه انه كمال احوال فينبغي عنه العزو
 الشرف والرق ينسب عن الزل والهوان وينها تضاف كالدن اي صلاحية
 الاجاب والاشيخاء تضافها عن سائر احوال فيكون كرامة والولاية فانها تنقيد
 القول على الغير شاء او ابى وانما كرامة لانه من باب السلطنة وانما احوال
 النساء فان استفرش احوال توسعة لخصوع قضاء الشهوة عنه وجه لا يمتنع
 ملائمة فانه كرامة بلا شبهة بخلاف استفرش الرقيق فانه انقص حتى لا يملك العبد
 الامراتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي
 التي توجب الاثم بالتعريض للدم لا الضمان او مقنونة وهي التي توجب الضمان و
 الاثم بالتعريض للدم لان العصمة المؤثمة بالابانة لها والمقنونة بداره اي بالطرز
 بدار الاسلام حتى لو اثم كافر في دار الحرب يثبت له العصمة المؤثمة لا المقنونة حتى لو
 قتله قاتل يابى ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد في اي في كل واحد من الامرين

كحواير وتوسيع طرق قضاء

ثبت

كالحرة امان في الايمان فاما في الاقرار بالدار فانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار بان
 استلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما ما ثبت في حق العبد ايضا لان العبد
 تبع لمولاه فثبت في حق المولى ثبت في حق العبد فتمت صارا للمولى محرزا بدار الاسلام
 صار العبد محرزا بها واما يوثق في قيمته بعينه الزك فيوجب تنقيص قيمته الذم فيما اذا
 قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان
 خطا هو اكمل من خطه العبد لان كمال خطه انفسه بكمال المالكية وهي تحقق بالحرية
 والذكورة لان مالكية اكمال بالحرية ومالكية الشكاح بالذكورة فالاول مستغنية في
 العبد فيكون ناقصا عن الحر فيجب ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اى ويكون العبد مثل
 الحر في العصية يقتل الحر بالعبد قصاصا عنه ولا يقتل عند الشافعي لانه الحر نفس من
 كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامة الا ان نية فانتفع القصاص لعدم
 المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكرا بالانثى لانها دون ذكرا ان البشر وهذا يستغنى
 بدل دماغه بدل دم الذكرا لان ذلك ثبت بالنقص عن خلاف القياس وانا نقول
 نفس العبد معصوم على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بعينه اذا كان القاتل
 عبدا ولو اختلف العصية لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
 والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامة صفة زائدة لا تغلج للقصاص بها وقد
 وجدت المساواة في المعنى الاكمل الذي ينتفع عليه القصاص وصح امان المأذون هذا
 اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لانتم ان الولا با منقطع بالرق بدليل صحة
 اما المأذون في القتال وصح ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن
 مولاه صار شريكاً في القيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فالامانة تعرف في حق
 من الغنيمة

نفس استقاماً فله حكم امانه قصداً ثم كرمه على غيره من المسلمين مطلقاً لعدم تجزئه
 ولا يسمي هذا ولاية كشهاده بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصداً ثم في حق
 غيره ضمناً قيد بالمأذون كانه في امان يجوز عن القتال اختلاف عند ابي حنيفة
 لا يصح امانه لانه لا حق له في الجهاد حتى لا يكون مسقطاً عن نفسه وعند محمد و
 الث فصح يصح امانه لانه مسلم من اهل نعمة الدين والامانة نصره لانه قد يكون فيه
 مصلحة للمسلمين والفاظ الامانة للحجية قوله لا تخف وكل عهد الله او يقال
 فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اى صح اقرار العبد مأذوناً كان او مجزواً
 بالحد وهو وكفصاص اى بما يوجب الحدود وكفصاص عليه لامر ان العبد كالحرة
 في حق دية فاقراره صار ملقياً حتى نفسه وكان صحيحاً كاقرار الحر واتلاف
 ماله التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة اتمت ملكية اى صح اقرار
 المأذون بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحرة ولا ضمان عليه
 لان القطع مع كضمانه لا يجب مع اقراره بالسرقة المسروقة مجازاً والغاية حتى
 يرد امال على المسروق منه لانه اقراره بالمال لا في حق نفسه وهو الكسب فيصح
 وفي كبحه اختلاف ينعى اذا اقر المجزوء بالسرقة فان كان اكمال المالكية قطع فلا ضمان
 وان كان قابلاً ان صدق المولى قطع ويبرده انا اؤكد به ففيه اختلاف قال
 ابو حنيفة يقطع ويبرده اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو كقطع صح في حق مولاه
 تبعاً وقال ابو يوسف يقطع ولا يبرده ولا يضمن مثله بعد الاعتراف لانه اقراره
 يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح للمأذول لعدم التهمة ولم يصح للثاني التهمة
 وقال محمد لا يقطع ولا يبرده بل يضمن بعد الاعتراف لان اقراره بالمال بل في حق

الموت لانه ما في به لولاه ولا قطع في مال الموت **والمرض** وهو حاله للبدن يزول بالبرء
 الطبعية وانه اي المرض لا ياتي اصلية احكام وجوب احكام سواء كان في حق
 الله او العباد والعبادة اي لا ياتي اصلية العبادة لانه المرض لا يحل بالعقل ولا يمنع
 عن استعماله حتى يضحى نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولكنه اي لكون
 المرض لما كان سبب الموت برادف الآلام وانه اي الموت عجز قاله كذا المرض
 اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر امكنته حتى يصنع قاعدا ان لم يقدر على
 القيام وتلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة اخلافة اي خلافة
 الوارث او الغرماء في احوال لان اصلية الملك يبطل بالموت فيخالف اقرب الناس
 اليه والذمة تحرب بالموت فيغير احوال الذي هو محل قضاء الذين مشغولا بالذين كان
 المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم باله فيكون من اسباب الحجر على المريض لم
 يقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث وهو الثلثان وحق الغريم وهو
 قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا اليه اولا اي اول المرض لان علة
 الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالامانة لان الموت
 يحصل تراوفا الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المنفردة اذا
 سرت الى الموت فالموت مضاف الى كل واحد من الاخرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق
 به حق غريم او وارث كالنكاح به كمثل انه صحيح منه لانه من احوال الاصلية وحقق
 يتعلق فيما يفضل من حاجته الاصلية فيصح في احوال كل تصرف يحتمل الفسخ كالمباينة
 والامحابة ثم ينقض ان احتج اليه الى النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال
 بالموت هذا متفرع عن قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سبب المرض للحجر عند

انتقاله بالموت صح من المرض في احوال كل تصرف يحتمل الفسخ كالمباينة والامحابة
 لانه سبب المرض للحجر قبل انتقاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر انما سبب
 مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر فوجب كقول بعضي كل تصرف يحتمل الفسخ في احوال عملا
 بما هو الظاهر في احوال وليس فيه قوت حق الغريم والوارث في تقديره بين كونه
 محجورا عليه لا كان النقص وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت اي كالمكبر
 كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من مال المستغرق بالدين
 او وارث بان اعتق عبدا فبيعت تزيده على الثلث فحكم هذا المقتنع حكم المكبر
 قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم
 يقع الاعتاق على حق الغريم او وارث بان كان في احوال وفاء بالدين او هو
 يخرج من الثلث فينفذ العتق في احوال لعدم تعلق حق احد بخلاف اعتاق الرأهن
 حيث ينفذ لانه حق المرتهن في اليد اي في ملك اليد دون الرقبة هذا اشارة
 الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نقض اعتاق المريض اذا كان
 واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الرأهن فانه اعتاق عتق
 حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه واجواب ان يقال لان
 وجود ما ذكرنا في اعتاق الرأهن وذلك لانه مانع في اعتاق المريض تعلق حق
 الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق
 يستقي على ملك الرقبة دون اليد وليس صحة اعتاق الرأهن **والحيض والنفا**
 وهما لا يبعدان اهلية الاصلية الوجوب ولا اصلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسلط
 بهما الضلوة كما لا يسلط الصوم ولكنه الطهارة للصلوة شرط وفي قوت الشرط

فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطاً لصحة الصوم فضلاً بخلاف القياس
 اذ الصوم يتأذى بالحدث والنجاسة فيجوز ان يتأذى معها ايضاً لولا النص وهو
 قوله لم تنع انما يفسد الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون
 النقص من سقط لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه
 في وقت الصوم من الثوار فلا يستثنى احكام عليه كالانغناء اذا استوعب الشهر
 فان قلت اجنون مسقط للقضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم من الثوار
 قلنا اجنون معذور الاصلية فلان القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انما
 تركناه به لا تحبس اذ لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاصلية فلا يوجب
 سقوط القضاء فلم يتخذ الى القضاء مع انه لا يخرج في قضائه اي الصوم بخلاف
 الصلوة في قضائه يخرج **والموت** فانه ينافي احكام الدنيا فانه كلف حتى يطلت
 الركوة وسائر القرب عنه اي عزيمت لغوات عزيمة وهو الاداء غير اختيار فلا
 يجب ادائه من التركة خلافاً للتشافعي بناءً على ان الفعل هو المقصود عند نفيه
 محقق الله وعنده اكمال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظهر الفقير بالركوة كان
 له ان يأخذ عنده كما في دين العباد وعنده ليس له ولاية الاخذ وانما ينبغي عليه
 الاثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاخياء في تلك الاحكام اذ
 عرفت هذا فاعلم ان جميع الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الآخرة والاول
 على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني
 ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجة والرابع ما شرع لحاجة
 لكنه لا يصلح لحاجة الميت والموت ينافي القسم الاول من احكام الدنيا لا التكليف

مطلب موت

ان يأخذ مقدار الركوة

من باب القدرة وهي مستقبة عنه والى هذا القسم اشار بقوله فانه كلف الى قوله
 المآثم والى الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره
 وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقاً بعين من الاعيان والثاني ما يكون متعلقاً بزمان
 فان كان حقاً متعلقاً بالعين كالمصون والمستاجر والمبيع والمفوض والوديعة
 فان حق الراهن متعلق بالمصون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما
 مقصود صاحب الحق هو ذلك العين كانه حواشي تقضى بالمال او الفعل تنع ببقائه
 ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موت من كان العين في يده وهذا الوظيف كانه
 له ان يأخذ وان كان كانه اي الا لشرع عليه لحاجة غيره وبنا لم يوجب بغير الذمة
 حتى يضمن اليه مال الى الذمة على تأويل المذكور او ما يؤكد به الذم وهو ذمة
 الكفيل كانه ضعف الذمة بالموت فوجب ضعفها بالروح لان الروح يرحل بزواله
 والموت لا يرحل عادة فلما لم يحتل ذمة العبد الدين بدون انضمام ماله الرقبة
 او الكسب لا يحتل ذمة الميت بالطريق الاول وهذا اي لا يهل ان ذمة لا
 الميت لا يحتل الدين بنفسه قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين عز الميت
 كفلس لا تصح اذ لم يبع كفيل كانه الذمة لا تحبب لا تحتل الدين بنفسه
 صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لغوات محله وقد سقطت المطالبة به هنا
 لا منشاء المطالبة بالدين اذ لم يبع له مال ولا كفيل يطالب به وهذا انقضت
 التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة غير الميت للفلس
 موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر
 به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحاً اشار

بخلاف العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل
 فانه يرضح وان لم يكن العبد مطالباً له

الى جوابه بقوله لانه ذمته في حقه كاملة وما شرع صله بطل الا ان يوصي فيصح الثلث
لحيوة وعقد ومطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدق مولاه او يعق
 فيطالب في حال ولا تصور المطالبة في حال صح النكاح بالكفالة ثم اذا تحت
 الكفالة يؤخذ الكفيل في الحال وان كان الابل وهو العبد المحرور غير مطالب في
 حال لانه تأخير المطالبة عن الابل لكونه مملوكا للغير وغير مالك للشيء وهذا المعنى
 معدوم في الكفيل فيطالب في حال وقال ايضا الكفالة غير اتمية لأن
الموت لم يشرع ميراثا عن الدين ولو أبرأ لاصل الاخذ من الميراث ولذا يطالب
 في الآخرة اتفاقا الا انه غير المطالبة لافلاس كسيت وعدم قدرته على الاداء والجواب
 عنها لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين مناصم
 آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لاجبة غير بطريق الصدقة كنفقة المحارم وصدقة الغنم
 والزكوة ونحوها يسقط بالموت والقابل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار
 لانه بين اخص حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت قبل هذا وان كان حقا
 الى المشرع حقا للميت بمعنى انه لا يملك ما يتقضى به اجماعا ولذلك اى الابل بقا
 ما تقضى به حاجة بعد موته قدم جازة لانه حاجة الى التجهيز اقوى من قضاء الدين
 ثم دونه قدم قضاء الدين على الوصية لانه اجماعا اليه امس لان واجب الوصية
 شرع وكان اسقاط الواجب اتم ثم وصايا به من ثلثه لان حاجة اليه اقوى
 حاجة الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق اختلافه عنه نظر الى لقوله وم ان شرع
 ورثته اغنيا وخير من ان تدعهم عالة تتكفون الناس فيصرف الى من يتقصر
 به نسباً اى قرابة او نسباً اى زوجية او ديناً بالنسب وسبب كراهة المسلمين

فيوضع

فيوضع في بيت المال ليعق به حوايج المسلمين وللهذا اى ولاجل ان الموت لا ينافي
 اجماعا بقيت الكتابة بعد موت المولى اذ حاجته اليها بالحصول الولاء وبطل
 الكتابة وصح بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عفو فإى اى بقيت الكتابة
 بعد موت المكاتب عفو فإى وهو ان يترك مالا وافيأ ببدل للكتابة لحاجة
 الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعق اولاده المولودون و
 المستنون في حالة كتابة فيعتق في آخر جزاء من احرار حيوة ولا يتأذى في القبر
 بتأذى ولده بتعيب الناس اياه برين ابيه قال لم يؤذى الميت في قبره
 بما يؤذى في اصله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في
 عذرها لبقاء ملك الزوج في العدة لانه اما كنية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك
 عناه وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا مات امرأة حيث لا يغسلها زوجها
 لانها مملوكة وقد بطلت اصلية املوكية بالموت لما قلنا انما شرعت لغضاض
 حاجة المالك ولا يقدر على غسل قضا حوايج المملوك بعد الموت فلا يتبعى بعده الاية
 ان لا غنة عليه بعد ما وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله وم الحاشية
 رضى لو ميت لغسلتك جوابا ان معنى غسلتك تمت باسبا غسلتك وما لا يصلح
 لحاجة اى الحاجة الميت كالعصا لانه شرع عقوبة لذكر الثار وهو الضغن
 وشغى الصدور والبقاء احيوة على الاولياء ولدفع شر القاتل فالميت لم يوجب
 اصلا لهذه الاشياء وقد وقعت اجابة عن اولياء اى اولياء الميت من وجه
 لا تنفعهم بحياة فاجبنا القصاص للورثة ابتداء للحصول الشفنى لهم دون
 الميت والسبب انفسه للميت لانه اختلف حيوة فكان ينفع بحياة اكثر من كم

يعنى لا يثبت للميت اولاد ثم ينتقل اليهم
 كسائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء

انتفاع اوليائه فكانت ايجازة واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له بهذا
الوجه كنه الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء اللول القائم مقامه
سبيل اخلافة يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فيض
عفو المخرج باعتبار ان السب انقذه ويصح عفو الوارث قبل موت المخرج
باعتبار ثبوت القصاص له ولو كان بطريق اخلافة عن الميت لما صح حال حيوة و
لوقد احكم الثاني على الاول لكان اوفى لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث
وقال ابو جرح ان القصاص غير مورث اي لا يثبت على وجه يكره فيه سهام الورثة
بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان العرض ذكر كالتار وذلك يرجع الى
الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل
وليس كذلك ولو عفي اصدى بطل قلنا القصاص واحد لا يجتمع التجرى فيثبت
الحل واحد محملا كولاية الانكاح للاخوة فاذا با وراصدىم واستوفى لا يضمن شيئا
للاخرين لانه تصرف في خالص حق وقال ابو جرح لكبير ولاية استيفاء قبل
كبير الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب
ورجحنا حتى وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه
ابطال حتى الكبير بالاحتمال وقال القصاص موروث وثمرة اخلاف تظهر فيها
اذا كان بعض الورثة غائبا واقام احضر البينة عليه فعنده لما يكن موروثا كلف
الغائب ان يعيد البينة عند حضوره ولا يقضى لها بالقصاص قبل الاعادة
فيجب القائل حين اقام احضر البينة الى ان يخبر الغائب فيعيد البينة وعندها
لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لانه احد الورثة فيجب

ورجحنا جهة كـ

خفا

خفا عن الميت ومنه اقام خصم بينة لم يجب اعادة رها واذا انقلب القصاص مالا لم
بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى تقضى ديونه منه وينفذ وصاياه ثم وجب
القفل هو القصاص لانه انشئ من كل وجه وكان الامس ان يجب للميت لانه مقابل لتقويت
حيوة الا انه لا يصلح كاجبة الميت بعد انقضاء حيوة فاشتتاه للورثة ابتداء
لهذا مانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجه الميت فاشتتاه للميت
لعدم امانع واختلف هنا فارتق الامس كالتيم فارتق الوضوء في اشتراط البينة
وجوب القصاص للزوجين كما في الدية لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء
عندهم ومنسقلا اليهم الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء
على الاسلام لانه الزوجية تصلح سببا لدرك التار لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لها ما استحقاق القصاص كما يثبت لها استحقاق الارث
في الدية عندهم وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لانه وجوبها بعد الموت
والزوجية تنقطع بالموت قلنا روى ان رسول الله امر الضمى كبان يورث
امراة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو نذوب عامة الضمى به وله حكم الاجناب في
احكام حكم الاخوة وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمطالم
وما يجب عليه من الحقوق والمطالم وما يلقاه من ثواب بواسطه الطاعة وما يلقاه من
عقاب بواسطه ايجاز والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاجناب لان
القبة للميت في حكم الاخوة كالمهر للطفل من حيث انه وضع للخروج **ومكتسب هذا**
عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لا اختيار العبد في
حصوله مدخل وهو ما ذكره بعض انواع **اسبوع الاول الجمل** وهو معنى يفاد العلم عند

احتمال عادة قبيحة نأخذ عادة لانه الذابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم
عادة وان كان يجوز العقل وانما جعل عارضا مع انه امر أصلي قال الله تعالى والله
أخبركم بطلون انهم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان اوله
لما كان قادرا على ازالة استنباط العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل واختيارا وهو
انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية
الله تعالى والمعجزات على رسالة الرسل ثم فان انكار ما بمنزلة انكار المحسوس فلا ذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قبيح بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا
فان الكافر الذي لا التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا
وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجعل صاحب الهوى اي صاحب البدنة في صفات الله
تعالى كجهل من انكر حشر الالبسة وانكر كون الله تعالى فاعلا باختياره واحكام الآخرة مثل
جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا النوع من الجهل دون جهل
الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجعل البكر
وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظاننا انه على الحق والامام على البطل متمسكا
بدليل فاسد وان لم يكن له ثاويل فحكم النصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة
لانه الدلائل واضحة على كون الامام العادل على الحق مثل خلفاء الراشدين
ومن سلك طريقهم حتى يقعون على العادل ونفى اذا انفسا اذا لم يكن له منة
لانه يمكن الزام بالدليل والخبر على الضمان واذا كان له منة لا يؤخذ بضمانه
بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل الحرب بعد اسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كجهل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه بخالف لقوله

ولا تأكلوا

سبيل الله والحق

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنن المشهورة كالفقوى يبيع اجتهادات
الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيع الحديث جابر بن
كثير يبيع احاديث الاولاد عن عمر رسول الله ومعه مخالف للحديث المشهور
وهو قوله ما اتيتم امرأة ولدت من سيدنا فهي معتقة عذرة منه ونحوه مثل جواز
القضاء بشاهد وبيمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله ولم يثبت
للمدعي واليمين على من انكر والله اعلم في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع
تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنن او في موضع الشبهة
اي في موضع يكون فيه استنباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد
صحيح فانه اي النوع الثاني يسمى بصلح عذرا او شبهة دارية للحد والكفارة
كالجمعة اي كجهل مجتهد اذا افطر على طيب انما هي اجماعة فطرية فظن انه على
تقدير الكل بعدد لا يلزم الكفارة لغنا صومه بالحجامة فانه جهل عذرا لانه ظن في
موضع الاجتهاد لانه عندنا لا وراعي الجملة فقط الصوم فلا يلزم الكفارة بهذا
الشبهة كما ذكره المحقق في شرحه ولكنه قال شيخ الاسلام ولو لم يستفت فقيرا
ولم يبلغ الحديث وهو قوله دم افطر الجاهل والمجتموع او بلفظ وعرف تأويله فانظر
وجبت عليه الكفارة لانه ظن حصوله في غير موضعه فان الغدوم الصوم بوصول
الشئ الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيرا يعتمد على فتواه فانما هو بنفسه
فاطر بعده عمدا لا يجب الكفارة لانه على العمي التقليد بالمفتي وان كان
خطيئا ولم يكن زنه هذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنه بجارة والده على
ظن انها بخل له فان احد لا يلزم كذا الاما لك بين الابد والابناء منصفه

فبئس ما حالها بالآخر فصار شربة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو ربح
بها وقال ظننت انها تحل لي لا يقطر احد لك منافع الاملاك بينهما متباينة عادة
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر النيا وان اى الجهل بالشريعة يكون
عذرا حتى لو لم يقبل ولم يجهل ويجهل عليه مدة ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب عليه
قضاؤها لانه دار الحرب ليست بجبل شجرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم
في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجودها لانه يتمكن من السؤال
عن احكام الاسلام وترك السؤال منه تعصيه فلا يكون عذرا او يلحق به اى جهل من
اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع
ولم يشتره حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة وجهل الاثمة
بالاعتناق يعني الاثمة المنكوسة اذا اعتنقت ثبت لها حق اخبار وان لم تعلم
بالاعتناق لانه المولى قد يستند به ولا يوقف عليه قبل الاخبار او بالخيار يعني اذا
اخبارت بالاعتناق ولم تعلم ان لها اخبار شرعا كان الجهل عذرا لانه مشغولة بجد
المولى فلا تنفرغ لمعرفة احكام الشريعة وجهل الكبير بالنكاح الولي يعني اذا زوج
الصغير او الصغيرة غير الاب وكجده يصح النكاح وثبت لها اخبار بالبلوغ كان
الجهل عذرا لانه لا دليل اذا الولي قد يستند بالنكاح وان علما النكاح ولم
يعلم بان لها اخبار ولم يعذرا حتى لو سكتا يكون ذلك رضيا بالنكاح لانه ثبوت
اخبار معلوم والمنازع من التعليم معدوم وجهل الوكيل والمأذون بالطلاق كما يلحق
جهلما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلم بالوكالة والمأذون وتصرفا قبل بلوغ
الخبر اليها لم ينقض تصرفهما على الموكل والمولى وضده يعني وجهلها بالغرض المحرر

كما في قوله تعالى فبئس ما حالها بالآخر فصار شربة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو ربح
بها وقال ظننت انها تحل لي لا يقطر احد لك منافع الاملاك بينهما متباينة عادة
والثالث اى الثاني من العوارض المحسنة السكر وهو ان كان من مباح يجهل
ان حصل السكر من شرب شئ مباح كشراب الدوا ومثل البنج والافيون للثدي اوى
وشرب المكرة الخمر بالقتل او بقطع العضو والمضطر اى كشراب المضطر انحر لم
للعطش فهو كالانعام فيمنع صوته الطلاق والعقاق وسائر التفريقات يعني لما
كان السكر في هذه الصور بطريق مباح مثل اناء مشرارة الانعام فجلدناه مانعا من الطلاق
والعقاق وسائر التفريقات اعلم ان في الاسلام دمق وكثير من العلماء ذكروا البنج
من امثلة المباح مطلقا وذكرنا ضيقا في شرحه للجامع ناقلنا عن ابي حنيفة راجع ان
الرجل اذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فاكل وشكر يصح طلاقه وعقاقه وعذا
يدل على انه حرام وان كان السكر من مخطوئى من شرب شئ حرام كالخمر والمطبوخ
ادني طهي ونحوها فلا ينافي في الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى كما فهدا خطا ان كان في حال السكر فهو مطلوب وهو ان لا يكون
مناقيا له وان كان في حال السهو يكون المصلحة اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كما حال
شرطا فيصير كقوله للعامل اذا جنت فلا تفعل كذا وهو فاسد لانه اضافة الخطاب
الى حالة منافية له لا يجوز ويلزمه احكام الشريعة ويصح عباراته في الطلاق والعقاق
والبيع والشراء والاقارب لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني اذا تخلم لم
السكر ان بكلمة الكفر لا يكلم بكفره لانه الردة ينتج عن بدل الاعتقاد والكرار
غير معتقده لا بقوله والاقارب بالحدود والاعتقاد يعني لو اقر بشرب الخمر او بالزنا لا يحل

لأن الرجوع عن الإقرار بالحدود الحاصلة فيه جائز إذا لم يثبت له وقت وجوبه
الرجوع وهو الكسر لأن السكران لا يثبت على ما قاله الفقيه الكسر مقام الرجوع
وأما قيد الإقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يجزأ أصحاً إذا كان يؤخذ
بأفعاله وقيد الحدود بالخالف لانه لو أقر بالقذف أو القصاص يؤخذ
بالحدود والقود لأن الرجوع لا يضح فيها لوجود الكذب ومنه الزحل أي الثالث
من العوارض المكتسبة للزحل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرّفه المفسر
وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضح له اللفظ ولا ما صلح له اللفظ استعارة يغي
الزحل عبارة عن أن يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعاً له ولا يكون صالحاً
لأنه يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم أن في هذا التعريف تطويلاً أو لا
منه أن يقال وهو أن يراد بالشئ غير ما وضع ولا مناسبة بينهما والقيد الأخير اختصار
عن جواز خلافاً أيضاً لأنه قوله وما لا صلح له أن كان معطوفاً على قوله ما لم يوضح كان
ينبغي أن يقول ولا صلح فإن قلت التعريف صادق على إطلاق لفظ المستب
السب فإنه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة أيضاً مع أنه ليس بهزل قلت
لأنه أن ليس بهزل لأنه أراد به معنى لا يقيد وخلفه عن المقصود وهذا هو المراد
من الزحل وهو ضد كجده وهو أن يراد بالشئ ما وضع له أو ما صلح له اللفظ استعارة
وأنه أي الزحل ينافي اختيار الحكم أي حكم ما نزل به والرضى به ولا ينافي الرضا
بالمباشرة أي مباشرة ما نزل به واختيارهما مباشرة لأنه تلفظ الزمان لانه هو
غير رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الزحل في جميع التفقات
بمعنى خيار الشرط في البيع ابتداء من حيث إن اختيار الشرط في البيع يعدم
ابتداءً

مطلوب

الرضى يحكم بالبيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث إن الزحل
بمعنى البيع وخيار الشرط لا يفده بشرط أي شرط الزحل أن يكون حراً
مشروطاً باللسان كما يذكره القاعدان بالنسبة لانهما يارلان في العقد ولا يثبت بدالة
أحال إلا أنه لا يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط فإنه يشترط ذكره في العقد
لما حصل مقصودها لانه غرضها من البيع بازلاً أن يعتقد الناس ذلك بيعاً و
ليس بيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد التلجئة وهي أن تلجئ
الشئ إلى أن تائه امرأ باطنه بخلاف ظاهره والزل اعلم منها أنه التلجئة إنما
تكون عن الاضطراب والاضطرار سواء في الاصطلاح ولهذا قال في الإسلام التلجئة
هي الزحل كالزحل في أن كل ما ينافي الرضا بالحكم فلا ينافي الإهابة ووجوب
الأحكام أي صلتية صحة العبارة ولو كان منافياً لها لما صح النكاح معه وقد قال دم
ثنت طوئهم جد وجد صحت جد النكاح والطلاق واليمين فإن تواضع على
الزحل باصل البيع أي اتفق العاقدان في السير به يظهر العقد بين الناس ولا
يكون بينهما عقد واتفاق على البناء أي اتفاقاً على أن البناء على تلك الموضعة لم
يفد البيع أي يكون غير موجب للملك وأن الفضل في القبض حتى لو كان البيع عبداً
فاعتق المشتري بعد قبضه لا ينفذ اعتقاده لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر
البيع الفاسدة فإنه الرضى موجود فيها كالبيع بشرط اختياراً بدافع صار اتفاقاً
على الزحل كشرط اختيارها أبدأ وهو يمنع بثبوت الملك في البيع الصحيح فغى الفاسد
أولاً وإن اتفقا على الأرض عن الموضعة المتقدمة وعقد البيع على سبيل كجده
فالببيع صحيح والزل باطل وإن اتفقا على أنهما لم يخفهما شيئاً عند البيع من البناء
أنه فاسد
شئ

الرضى

المواضع والأعراض عنها أو اختلاف في البناء والأعراض أي قال أحد ما بيننا
عقدناك المواضع المتقدمة وقال الآخر عقدناك سبيل العقد صحيح عندنا
لأنه الصحيح هو الأصل في العقود فيعمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد إذا اتفقا
أنه لم يخبرها شيئا وأما إذا اختلفا في الأعراض فنكت بالاصل فيكون
القول قوله خلافا لهما أي لصاحبه فجعل أبو حنيفة صحة الأيجاب أولى لا ذكرنا
أنه القضية هي الأصل وهما اعتبار المواضع المتقدمة إلا أن يوجد ما
ينقضها لأنه البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون اشتغالها بالمواضع عبثا
فإنه عوض بنظر الأصل هو القضية فيخرج ما قاله السبكي النزل قلنا لأنم أنه عبث
إذا جاز أن يوجد حالة العقد مصلحي أو غيري على أن الأصل في العقد الجدة شرعا وعقلا
وإن كان ذلك أي المواضع في القدر أي قدر البديل فلهذا هو القسم الثاني من
المواضع صورته أن يتواضع العاقدان على أن يكون البيع في الظاهر بالغير
ويكون الثمن في الباطن الفاء وهذا القسم أيضا على أربعة أقسام وإن اتفقا
أي في صورة المواضع في القدر على الأعراض أي في المواضع المتقدمة كان
الثمن الفين بطلان النزل وإن اتفقا على أنه لم يخبرها شيئا من البناء أو
الأعراض أو اختلاف فالنزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل
بالمواضع واجب والألف الذي حرز لابه بطلان البناء على ما تقدم من أصلهما
وإن اتفقا على البناء على المواضع السابقة فالثمن الفان عنده أي عندهما
في واضح الروايتين عنده أنا لو علمنا بموافقة ما حتى يكون الثمن الفان كما لا
لايف العقد لأنه الألف الذي غير داخل في العقد يكون قبوله شرط في البيع

صنف

صنف العقد كما لو جمع بين حرد وعبد فوجب العمل بالجدة في أصل العقد ويكون
الثمن الفين لصحيحة العقد ولهما أن غرضهما من ذكر الألف الذي حرز لابه
السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والتسكوت عنه سواء كان في النسخ
وقوله بمار رواية عنه وإن كان ذلك أي النزل واقعا في اجنس أي جنس العوض
بان تواضعا على المبيع بآية دينار ويكون الثمن في الواقع بآية درهم فالبيع
جائز في كل حال أي سواء اتفقا على الأعراض أو على البناء أو على أن لم يخبرها
شيئا أو اختلفا في الأعراض والبناء استحسانا والقياس أن يكون البيع فاسدا
لأنه بعد البيع بلاثنتين وجه الاستحسان أن البيع لا يصح بالتسمية البطلان وهما
حد في أصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانقضاء بما سميما والفرق لهما
بين المواضع في القدر والمواضع في اجنس حيث اعتبر التسمية في الأول
وجعل البيع منقضا بألف والمواضع في الثاني وجعل البيع منقضا بآية
دينار لأنه أمكن العمل بالمواضع ثم مع اجدة في أصل العقد كما في الفصل الأول
لأن اعتبار المواضع ثم يتبع من التسمية ما يصلح ثمنا وهو الألف فينقذه
به وإن كان التسمية الفين إذا الألف موجود في الألفين واشتراط قبول الألف
الآخر شرط لا طالب له من جهة العباد ولا تغاير امتناعه من على أن الثمن
الف وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفد البيع كما لو اشترى حمارا على أن يعطيه
شعير بخلاف ما لو كان النزل في جنس البديل حيث لا يمكن العمل بالمواضع مع
اجدة في أصل العقد لأنه اعتبار المواضع فيه لعدم التسمية وهو يوجب خلو العقد
مع الثمن في البيع وهو لا يصح بدو الثمن فنصف المواضع مع اجدة في الأصل وهو

العمل بالجد وهو ان ينقذ صحيحاً ولا يكون العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلا يكون
ينقذ البع على ما سمي من الذنائب وان كان اي الزل في الذي للعالم في كماله
والعناق واليمن والعنق والعصا والتذرية كذا صحيح والزل بطريقه كذا
الزل في هذه الامور تكون لازمة والزل بطريقه كذا وهو قوله ام نذرت بحد
بحد وحرارته بحد النكاح والطلاق واليمن وفي بعض الروايات العناق مكان
اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذه النص وفي البواقي وهو
العنق والتذرية ونحوه بدلالة لا بالقياس وصورة الزل في الطلاق ان يتواضع
الرجل والمرأة على ان يظهر اعلانية ويكون ذلك بغير اذ ذلك في النكاح والعناق
وفي اليمن ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلن طلاقها او عتاقه
في العلانية ويكون ذلك محرراً وان كان كمال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعاً لمقصوداً
بالذات كالتكاح فان محرراً باصل اي بعمل النكاح بان يتزوج امرأة بالفي ولا
يكون بغيره نكاح فالعقد لازم والزل بطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض
او عدم حضور شيء او اختلفا وان لم يلا بقدر اي قدر المهر بان يتزوجها باليمن
علانية ويكون المهر في الواقع الفان اتفقا على اعراض عن الموضع وعقد
النكاح باليمن على سبيل اجد فالمهر الفان بالاتفاق كذا لها ولاية الاعراض
الزل وان اتفقا على البناء اي على انها بنيا العقد على الموضع السابقة فالمهر
الف بالاتفاق كذا ذكر احد الاغنياء يكون على سبيل الزل فلا يثبت اكمال مع
الزل والفرق لا يبين حقيقة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد
في البيع وجعل الالفين وهو الثمن وعمل صهرها بالمواضعة وبطل الالف الذي لم يلا

وجعل المهر الفان لانه الشطر الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في
النكاح لان اصل العقد والاتفاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء شئ
او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي ح في رواية محمد عنه وقيل باليمن يعني
في رواية ابي يوسف عنه وعندها المهر الفان في هذين الوجهين وجه الرواية
الا ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدو ذكره ولا يجوز ترجيح جانب اجد
لتصحيح تسمية على الزل لانه يكون المهر مقصوداً بالذات وذلك خلاف الأصل
بخلاف البيع كذا الثمن مقصود فيه وهذا يفسد البيع بهما لانه فيكون تصحيح
ايضاً مقصوداً فيجب ترجيح اجد لتصحيح وجه الرواية الثانية قياس النكاح
بالبيع وان كان ذلك في اجنس اي الزل في جنس البذل بان تواضعا للذات
والمهر في حقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمي وان اتفقا
على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في المهر المثل اما فيما اذا
اتفقا على البناء فيجب مهر المثل بالاجماع دون تسمية لانها قصد الزل بل تسمى
وامال لا يجب بالمهر وما تواضعا كونه مهر لم يذكره في العقد فلا يجب فيه
التسمية فكانه تزوجها بالمهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه
العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدو التسمية فيجب الاعراض عن الموضع وما
في الصورتين الاجبرتين في رواية محمد عن ابي ح فيجب مهر المثل لانه المهر تابع
فوجب العمل في المهر بالزل لئلا يصير المهر مقصوداً فبطلت التسمية فيبقى
النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف يجب مهر المسمى صحيحاً
بجانب اجد كانه البيع وان كان اكمال فيما وقع فيه الزل مقصوداً كاطلع والعنق

عنه ما لا يخلع عدم العلم وانما كان امال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدو
التسمية فان مخرلا باصل بان التفقا الزوجا في انهما يتخالعا بكذا عند الناس
يكون ذلك هنلا واشهر عليه والتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما يتبا العقدا
على الموضوعة فالطلاق واقع وامل لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في اخلع اصلا
عنه بما لا يخلع لا يجمل خيار الشرط حتى لو شرط في اخلع اختيار لها وقع الطلاق وجب
امل وطل الخيار كانه اخلع تصرف يمين من جانب زوج فلذلك لا يمكن الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يجمل اختيار كسائر الشروط واذا لم يجمل اختيار
لا يجمل الهزل كانه الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف كمال عندهما بالبناء
او بالاعراض او بالاختلاف او بالسكوت وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على
على اختيار المرأة الطلاق بالمال سواء هنلا باصلا وبقدر البدل او بجنبه وقد نص
عن ابي في اجماع الصغير في خيار الشرط مع جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب امال
الا ان شئت المرأة فيجب عليها اللزوم وكذا الهزل كانه الهزل بمنزلة خيار الشرط
لكنه جواز في اخلع غير مقدر بالثلاث عنده حتى لو شرط اختيار اكثر من ثلثة ايام
جاز كانه مقدر اختيار بالثلاث ورد في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيها
وراد بالقياس واخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطا والبيع الاثنان
فان اعراضا اي الزوجا في اخلع عن الموضوعة والتفقا على ان العقد جدد وقع الطلاق
ووجب امال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر كانه الهزل بطل من الامل واما
عنه فلا الهزل بطا اتفاقا على الاعراض وان اختلفا فالقول المدعى الاعراض
اي اما عنده فلا يجل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق في اخلع ولكنه عند الاختلاف

حصل

جعل القول المدعى الاعراض في جميع الصور كما مر واما عند هاتين الهزل لا يؤثر في
الخلع اصل ويوقع الطلاق ويجب امال اذا التفقا على البناء وكذا اذا اختلفا
اولى ولا يفيد اختلافهما وان سكتا فهو جائز وامل لازم اجماعا اي اخلع واقع و
امل لازم اجماعا والوجه قد اندرج فيما ذكرنا وان كان الهزل في العقد باسما
الغير والبدل في الواقع الف وان التفقا بعد اختلفا في البناء اي بناء على الموضوعة
فعندهما الطلاق واقع وامل لازم لامر ان الهزل لا يؤثر في اخلع عندهما وان
كان مؤثرا في امال لكن امال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فاعلمت
لانتم انه تابع لانه ما يكون امال فيه مقصودا وليكن سمناد وكون لانتم انه يلزم منه
ان يكون حكم حكم المبتوع فانه منقوض بالبيع فان امال فيه بيع لكون المقصود
حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هنلا
بقدر المهر والتفقا على البناء اتفاقا كانا مواضعا عليه لا المستمر اجيب عن الاول
بان امال صناد وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع
للطلاق والطلاق هو المقصود وامل هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون
بتعا وعمر الثاني بان المال في النكاح وان كان بتعا بالنسبة الى العاقدين يجب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت حصل لانه يثبت بدو الذكر
وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيار ما لم تقبل جميع المذكور في العقد لا
يوقع وعنده اتفاقا على الهزل لا تكون المرأة قابلة لجميع امال ولا يقع الطلاق
فان التفقا على انه لم يخضرها شيئا وقع الطلاق ووجب امال اي اكتمر في
العقد اتفاقا اما عندهما فطل الهزل من الامل فكل في امال بتعا حتى وجب امال

وانه اتفاقا على الاعراض لزم الطلاق
وجوب امال كانه

فيما اذا انقضى البناء ولم يؤثر الزل فيه فيما اذا انقضى ان لم يجزها شي
 بالطريق الاو واما عند فرجان جانب اجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون
 القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندها فبطلان وان كان
 الزل في اجنب ان تواضعا ان يذكر في العقد مائة دينار ويكون البديل فيما
 بينهما مائة درهم يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال اي سواء انقضى الاعراض
 او على البناء او على ان لم يجزها شي او اختلفا بطلان الزل في اخلع عندهما
 فكذا في اكمال وعنده ان انقضى الاعراض وجب المسمى لصيرة الزل باطلا
 في الاعراض وان انقضى على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانها
 اذا انقضى على البناء لا يتحقق المسمى والشروط قبول المسمى في العقد وان انقضا
 على ان لم يجزها شي وجب المسمى وهو الذي نسير ووقع الطلاق لرجحان الجدة
 وان اختلفا فالقول للذي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الزل
 في الاقرار بما جعل الفسخ كالبيع بان يتواضعا ان يقر بالبيع ولم يكن بينهما
 بيع في حقيقة او بما لا يجعل كالشراء والطلاق فالزل يبطله الاقرار بمحمل
 للصدق والكذب والنجرة عن اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا والزل الردة
 كفر لان التلفظ به نه لا استخفا بالدين الحق وهو كفر لا بما صدر به هذا جواب
 عن سؤال مقدرو هو ان يقال لا يجوز ان يكون كفا لا الكفر انما يتحقق بالاعتقاد
 فاجاب ان الزل في الردة كفر لا بما صدر به اي الا بواسطة اعتقاد ما صدر به
 لكن بعين الزل يعني كنه كفر بعين تلفظ كلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
 لكونه استخفا بالدين **والسنة** يعني الرابع من العوارض المكتسبة السنة وهو

في الله

تعتبر في
النقص

في اللغة الحقة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن النقص في اكمال بخلاف مقتضى
 الشرع والعقل بالتبذير فيه والاراف موقفا من حقيقة العضل وعرفه الحق بقوله
 وهو خفة تعري الانس فتبعته على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان احد عشر
 كالربا والمعطوف على محذوف تقديره وان كان غير مشروع باصلا كاللواط
 فيفيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اي محرم كان سنة وهو انما
 ذلك العمل الشرف وهو تجاوز الحد والتبذير وهو تصرف في اكمال سلفا وفي
 هذه القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يجب خلافا في الاصلية اي اصلية
 الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه ولا فيكون مطالبا
 لاحكام كل ما يمنع ماله اي مال السفيه عنه والضمير ارجحان الى السفيه اعتبار
 دلالة السفيه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها لم يمنع
 ماله عنه باجماع العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنقص وهو قوله تع ولا
 تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قايما اي لا تعطوا الذين تبذرون
 اموالكم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
 فيها والشئ قد يضاف الى شئ يادونه ملكا ثم غلبي وقبح اموال اليهم باناس
 الرشيد بقوله تع فان استغنم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابوكم
 حنيفة اول احوال البلوغ قد لا يقارن السفيه باعتبار ان الصبي اذا بلغ
 خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس من الرشيد لكونه مدة بصيرته
 فيه جدا لان الخطاب لم يوضع عنه واذا اقيم عليه الحدود ويجب القصاص مع ان
 هذه العقوبة تدري بالشبهات فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس فمن

اكمال اوله كمال تابع لها وعند ما لا يدفع اليه مالم يوجه منه الرشد لانه تعالى
 الايمان بالرشد فلا يجوز قبله وانما السفة لا يوجب الحجر اصله في عرف لا يطل
 النزل كالنكاح والعقار وفي عرف يبطل النزل كالبيع والابارة عند ابي ح
 كنه الحجر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عند ما لا يبطل النزل
 وفيما يبطل الحجر عليه كنه السفة مبذور ماله في حجر عليه نظر اله كالصبي والمجنون لانه
 القبيح انما يحجر عليه لتوالم التبذير وهو متحقق هنا فلا يكون محجورا عليه كان
 اوله وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على الناس و
 يستحق النفقة من بيت اكمال **والسفر** وهو الخروج الديد وادناه ثلثة ايام لم
 المراد من الخروج الخروج عن موضع الإقامة على قصد التبرك لشهرته وانه لا يثبت الا
 لانه لا يحل بشئ ما به الهلية وهو العقل والقدرة البدنية والاحكام اي لا يمنع
 وجوب بشئ من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والنج وغيره كنه اي السفر من اسباب
 التخفيف بنف مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشفة او لا لكونه من اسباب
 المشقة فاعبته نفس السفر سببا للرخص واقسم مقام للمشفة بخلاف المبرور
 حيث لم يتعلق الرخصة بنف فانه متشوق الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره
 الصوم فتعلق الرخصة ما يضره الصوم فيؤثر في قصر ذواته الاربعة بحيث لا
 يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا يفسد
 فيبقى فرضا حتى صح ادائه لكنه اي كنه السفر كما من الامور المختارة اي
 اي صلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لانه يعني لم يوجب ضرورة
 مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه لا لمكان الصوم مع السفر

المرض

قيل جواب لما اذا اصبحت صائما وهو مسافر او مقيم فمسافر لا يباح له الفطر لانه
 تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لقدرة على الصوم
 بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض ثم اراد
 ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناولا للصوم ثم مرض
 حل له الفطر لانه المرض آفة سماوية لا اختيار للعبد فيه وامر خاص من اللفظ
 ما يكون الغالب فيه لمحو المشقة بواسطة صوبه فصار عذرا مبيحا للفظ
 واذا افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وبما ثبت الصوم في السفر وسفره
 بعد ان نوى الصوم كانه قيام السفر ابيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة
 وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا يقطع عنه الكفارة
 لانه وجوب الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان يفطر مضيا
 مبيحا للافطار سقطت الكفارة لانه المرض امر سماوي كالحيض واحكام
 السفر اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر تثبت بنفس الخروج ثم غير
 المغير بالسنة المشهورة عن النبي وم فانه كان يرخص المسافرين حين يخرج الى
 السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني كانه القياس ان لا يثبت الاحكام الا
 بعد تمام السفر مسيرة ثلثة ايام لانه العلة تثم به واحكام لا يثبت قبل تمام
 العلة لكنه يترك بالسنة تحقيا للرخصة في حق الجميع ولو توقف ثبوت
 الرخصة به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الرخصة في جميع مدة السفر
 خلاف الفروض **والخطا** اي السادس من العوارض المكتبة اخطاء وهو
 في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشئ على خلاف ما اراد وهو عذر

حق الترخص

صلاح لم يوافق الحق اذا حصل اجتهاد لعدم قصد فلو اخطأ اجتهاده في
 الفتوى بعد استقراء وسعه لا يكون آثماً ويستحق اجر اواحد ويصير شبهة
 بالعقوبة حتى لا ياتم الخاطئ ولا يؤخذ بجده كما اذا زفت اليه غير امرته فظننها
 امرته فوطئها لا يجزى ولا يصير آثماً ثم الزنا ولا قصاص كما اذا رأى شيئاً من
 بعيد فظنه صيداً فرمى اليه فقتله وكان آثماً لا يكون آثماً انتم القتل العمد
 ولا يجب عليه العصاص ولم يجعل غداً في حقوق العباد حتى يجب عليه ضمان
 العمد واذا اخطأ ما كان من خطأ بان رأى شيئاً من بعيد فظنه صيداً فرمى فقتله
 وكان شاة الاثم ووجب عليه به اي بالخطأ الذي لانها من حقوق العباد وبذلك
 ايجل الاجزاء الفعل وصح طلاق اي طلاق الخاطئ كما اذا اراد ان يقول اقوي فخرى
 على لسانه انت طالق يقع بالطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاق قياساً على
 النائم وهذا القياس ضعيف لانه النائم عديم الاختيار وانما طلق في عالم بكماله غير انه
 واقع بتقصيره والمراد بقوله لم رفع عنه اثمة اخطأه والنسبة حكم الآخرة لا حكم الدنيا
 الا ترى انه يؤخذ بالنية والكفارة ويجب ان يعتقد بوجه اي بوجه الخاطئ كما اذا
 اراد ان يقول الحمد لله فخرى على الشايعت منك بهذا فقال الخاطئ طيب قبلت اذا
 صدق خصمه اي قال صدور الاجاب منك كان خطأ ويكون بوجه كسب المكروه بغير منع
 فاسد لانه جريان الكلام على لسانه اختياراً لا طبعاً كجريان الكاذب ولا وجب الاختيار
 بغيره ولكنه ينفذ لعدم وجود الرضا فيه والاكراه وهو آخر العوارض للكنهية
 وهو حصل الان في ما يكرهه ولا يبره مباشرة لولا انهم عليه بالوعيد وهو اي الاكراه
 على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي رضا المكروه ويقتضيه الاختيار وهو المسمى

مطلب الاكراه

اي الاكراه المسمى او هو الاكراه بالتهديد بتلافيف او عقوبة او عذابه وهو الاكراه
 الكامل او يعدم الرضا ولا ينفذ الاختيار هذا هو القسم الثاني من الاكراه يقيد
 او اجبره مدة معينة او بالضرر الذي لا يخاف من نفسه التلصق او لا يعدم
 الرضا ولا ينفذ الاختيار وهو ان يهتم اي بهتم المكروه بحسب ابيه او ابنته او
 زوجة او اخيه وهو القسم الثالث والاكراه بجملة اي بجميع اقسامه لا ينافي
 الخطاب والاحقية اي كونه المكروه مخاطباً وكونه اصلاً للحكام لانه ما به الالائية
 متحققة معه عند كونه مكرهاً لانه اي المكروه عليه متردد بين فرض كمال امية اذا
 اكراه عليه بما يوجب الاجاء فانه يفرض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب عليه
 لكونه مباعاً لقوله تعالى الا ما اضطررت اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من
 غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وخطره كالزنا وقتل النفس المعضومة فانه
 يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالانظار في الصوم فانه اذا اكراه عليه يباح له
 الغطر ورحمة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكراه عليه في خص له ذلك مع
 اطمينانه القلب بالتقيد اذا كان الاكراه ملجئاً اعلم انه لا حاجة الى ذكر الالائية
 لدخولها في الفرض او الرخصة لانه المراد بها ان كان اباحة فعل المكروه عليه الاكراه
 وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه
 وصبره آثماً في الصبر فهو الفرض وانظار القائم بالاكراه لا يخلو منها لانه ان
 كان مسافراً كان اخطاره عند الاكراه فرضاً وان كان مقيماً كان فرضاً فيه ولم يؤخذ
 في الاكراه ما يشاؤني الا اقام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب
 وعدمها بمعنى انه لا يترتب على شيء منها ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلناه من الفرض

اي الاكراه

والإباحة والرخصة فيها إذا كان أكثر رأى المكروه أن أكمل فوقع ما يؤخره وأعلم
 أيضاً أن الأثم إنما يكون إذا علم أنه مباح ولم يفعل أما إذا لم يعلم فلا اثم بالاشتراك
 لأن الموضوع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي الاختيار أي الإكراه اختيار
 المكروه يعني لا يبطل به لأنه لو بطل اختياره لبطل الإكراه لأنه إكراه الإنسان
 على ما يكون باختيار لا يتصور فأن الشيخ لا يكرهه على أن يكون شيئاً وإذا
 عارضه أي الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه بفتح الراء اختيار صحيح وهو
 اختيار المكروه بكسر الراء وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
 هو اختيار المكروه وجب بصير اختيار المكروه كالعهد فيضاف الفعل إلى المكروه حتى
 يلزم حكمه أن أكله أي أنه أكله نسبة الفعل إلى المكروه كما في الإكراه على القتل
 والتملأ بالأكراه يصلح أن يكون آلة للمكروه بأن يأخذه ويضرب بنفسه
 أو بالآلة فيختلف والآي وإن لم يكن كالإكراه على الوطئ أو الأكل بقي مشوباً
 إلى الاختيار الفاسد وجعل المكروه مؤاخذاً بفعله فنعى الأقوال بهذا ترجيح على
 الأصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعناق ونحوهما لا يصلح أي المكروه أن يكون
 آلة لغيره لأنه الحكم بل لا يصلح فاقصر عليه أي حكم الفعل على المكروه فان كان
 القول فلا ينفخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالمكروه وينفذ بالمكروه
 كالطلاق ونحوه مثل العناق والنكاح والرجعة والتبدير والمفوضية والعهد واليمين
 والنذور والظهار والأيلاء والنفي أو الإسلام فانه هذه التصرفات لا تجمل الفسخ
 وتتوقف على قصد الاختيار دون الرضا بدليل أنها لا تبطل بالنزول فلا
 تبطل بالمكروه وإن كان يحتمل أي القول الفسخ ويتوقف على الرضا كالبسع ونحوه

يقصر

يقصر على إباحة كالأذى لا تجمل الفسخ إلا أنه يفيد عدم الرضا وينفك عنه
 فلو أجاز التصرف بعد زوال الإكراه صرحاً أو دلالة فصح أنه للفسخ بالانقضاء
 ولا يصح الإقرار به كلها لأنه صحته يعتمد على قيام المحجبة وقد قامت دلالة على عدم
 أي عدم ثبوت المحجبة لأنه يتكلم دفعاً للتسيف عن ثبوت الوجود المحجبة فان قلت
 إذا قال الرجل لعبد الذي هو أكبر سنناً من هذا بنى بجمع عنده حرج مع
 أن كذبه متيقن به فحاله ينبغي أن يعتق العبد الذي اخترعت به بالإكراه قلت
 أبوح حج أثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازاً عن الإقرار وصحته لا يجعل
 كلامه أن يكون مجازاً في شيء لأنه أكره على أن يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذا
 راجح لقيام دليله وهو الإكراه **والأفعال** فسمان أصهما كالأقوال فلا يصح
 آلة لغيره يعني مثل الأقوال في أن الفاعل لا يصلح أن يكون آلة لغيره كالأكل في
 الوطئ فان الالف في الأكل والوطئ والزنا لا يتصور أن يكون آلة لغيره لم
 فيقتصر الفعل على المكروه ولا ينسب إلى المكروه حتى إذا أكل في الإكراه على الأكل
 بفصد صوته لو كان صائماً ولا يفصد صوم المكروه إن كان صائماً بالانقضاء لأنه
 الأكل بغير غيره لا يتصور وأما في نسبة إلى المكروه من حيث أنه المضاف فقد
 اختلف فيه ذكر في اختصه وشرح الطحاوي أنه لو أكره على أكل مال الغير يجب الفداء
 على المكروه دون الآدمي وأن كان المكروه يصلح آلة له من حيث الامتلاك كما في الإكراه على
 الاعتاق فحجج بغيره العبد على المكروه لأنه منفعة الأكل حصلت للمكروه فيجب الفداء
 عليه كما لو أكره على الزنا لا يجب أخذ وجب العقر عن الزانية ولا يرجع به على المكروه
 لأنه منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لأنه ماله العبد تلف من غير منفعة

اختص الآدمي الذي يكون المكروه
 على المكروه لوجوده

المكره وفي المحرم لو اكره انشاء على اكل مال نفق فاكل فان كان جابجا لا يجب عليه المكروه
 شيئا لان منفعة الاكل رجعت عليه وان كان شبعنا يجب على المكروه قيمة لان
 منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب النضام على المكروه
 سواء كان المكروه جابجا او شبعنا لانه اكل طعام مكروه باذنه لان الاكره
 على الاكل اكره على القبض اذ بدونه لا يمكن الاكل غالبا وكما قبض للمكروه الطعام
 صار قبضه منقول الى المكروه فصار كاتح المكروه قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبضه
 بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالنضام ثم اذن له بالاكل وصح ان لا يكون
 الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر اكل طعام المكروه
 لانه لا يمكن ان يجعل المكروه غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكل طعام نفسه
 لا طعام المكروه الا ان اكره لما كان شبعنا لم يحصل له منفعة الاكل فجاز هذا
 اكراما على اتفاق ماله فيجب النضام عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال
 ما يصلح اكره فيه ان يكون له لغيره كما تلحق النفس والمال فانه يمكن للمالك
 ان يافذ آخره ويبقيه على مال فببطلان اوجه نفس فيقتله فيجب النضام على
 المكروه دون المكروه اذا كان القتل عمدا بالسيف وكذا الذي يبيد عاقلة المكروه ان
 كان خطأ وجبت الكفارة ايضا على اكرهه والمراتب انواع حرمه لا تكشف و
 لانه ظهر رخصة كالزنا بالمراة وفيه نكاح الفرائش وضياع النسل له ولد الزنا لا
 ياكل حلالا ولا يجب على الام نفقة لانها عاجزة عن الكسب فحان الزنا كالقتل
 فان قتل هذا مسلم في غير المنكوحه واما اذا كانت منكوحه الغير يكون الولد للفرد
 فلا يكون مالكا فالتا اهل ان ينسب الولد اليه من خلق من ماله ويجب النفقة

والمراتب

عليه

عليه لانه حرمه فيكون مالكا بالنظر الى اهل وقد ينفي صاحب الفرائش من
 هذا الولد عن نفقه عادة فينفض الى هلاكه فيه الزنا بالمراة ايراد به زنا
 الرض بالمراة كزنا المراة بجمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او النطق
 الزنا بغير حق لها في ذلك لانه ليس في التكميل الذي هو في حق القتل الذي
 هو امانع من الرخصة في جانب الرجل ثم ينسب الولد عنها لا ينقطع وهذا
 سقط الاثم واتخذ عنها وقتل المسلم كزنا حرمه لا تكشف لان دليل الرخصة
 خوف نفس النفس او العضو واکرهه عليه هو مقصود بالقتل
 يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصية وخوف التلف سواء خلا جمل
 للقاتل ان يقتل نفس غيره لتخليص نفس فصار الاكره في حكم العدم في
 في حرمه اياه قتل المكروه عليه للتعارض بينهما في استحقاق القصاص فاذا اكره
 فكان قتله لا اكره فيجزم وحرمه تحتل السقوط اهل ان يرفع اجرة بالكلية
 وبصير حلال الاستعمال بالاكره كحرمة الخمر والهيبة ولم الخمر فان حرمه هذه
 الاشياء مثبت بالنفس خال من اختيار لافالة الاضطراب قال الله تعالى وقد فصل
 لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكره نافعا كالاکراه بالقبض
 او اجس لا يرفع اجرة عن هذه الاشياء وحرمه لا يجمل السقوط لكنها تحتل
 الرخصة كاجراء كرية الكفر فانه فيجوز له حرمه غير سابقة وحرمه تحتل
 السقوط في الجملة لانها سقطت باذن صاحب بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بغير
 الاكره واخذت الرخصة ايضا كتناول المظفر مال الغير فانه حرام قال
 الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل فاذا اكره عليه اكرها كاملا جازله

بفتح الراء فيهما

ان يفعل ذلك كحرمة النفس فوق حرمة اهلها فجاز بان يجعل المال وقاية
لنفسه فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذه
القسامين وبما الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا
لانه يكون باذنه لا لنفسه لان غايتهم دين الله
ولا غاية حتى الشرح تمت



عام

ام

قد وقع الفراغ من تجميع هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب حامدا
له تعالى ومصليا على نبينا الاعلى في يوم الاثنين وقت الصلوتين في اوائل
رمضان المبارك غريبه عبد الضعيف ابراهيم بن محمد غفر الله له ولوالديه واسر
اليهم واليه طالع كونه سائرا بخدمه صاحب المكان الواقع في موضع آت ميده

Süleymaniye U Kütüphanesi	
Kırt	Fatih
Yeni	
Eski Kayıt No	1402